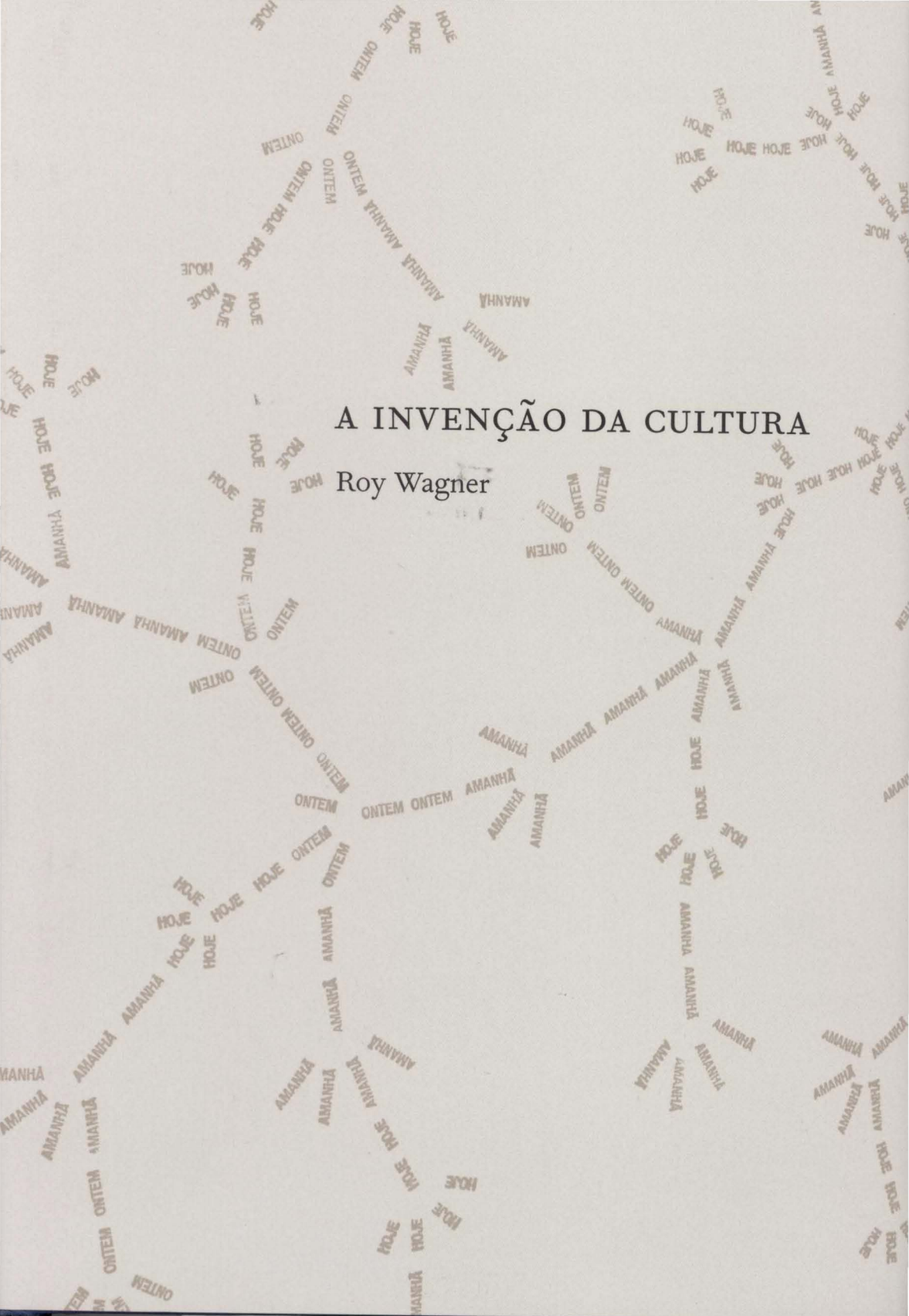
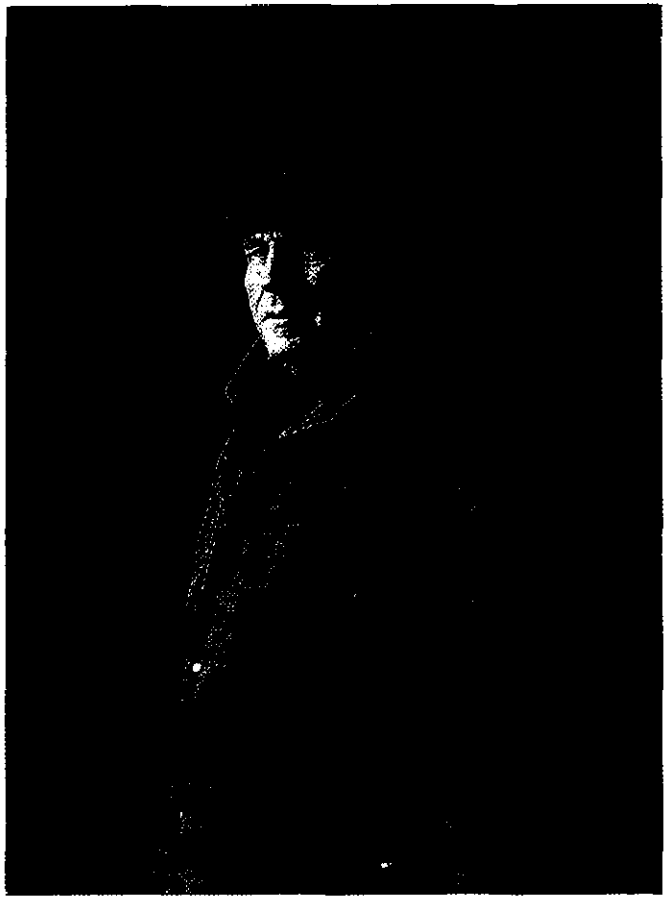


A INVENÇÃO DA CULTURA

Roy Wagner



Roy Wagner

A invenção da cultura

Tradução Marcela Coelho de Souza e
Alexandre Morales

COSACNAIFY

9 Prefácio

13 INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1
27 A presunção da cultura
CAPÍTULO 2
49 A cultura como criatividade
CAPÍTULO 3
75 O poder da invenção
CAPÍTULO 4
123 A invenção do eu
CAPÍTULO 5
165 A invenção da sociedade
CAPÍTULO 6
205 A invenção da antropologia

239 *Post scriptum* (2010)
241 Índice remissivo
249 Sobre o autor

Prefácio

A ideia de que o homem inventa suas próprias realidades não é nova; pode ser encontrada em filosofias tão diversas quanto o Mu'tazila do islã e os ensinamentos do budismo, assim como em muitos outros sistemas de pensamento bem menos formalizados. Talvez sempre tenha sido familiar ao homem. Entretanto, a perspectiva de apresentar essa ideia a uma antropologia e a uma cultura que tanto querem controlar suas realidades (como o fazem todas as culturas) é complicada. Um empreendimento como esse requer, portanto, bem mais incentivos do que os projetos etnográficos mais sisudos, e posso seguramente dizer que sem o vigoroso e interessado incentivo de David M. Schneider este livro não teria sido escrito. Além disso, a inspiração teórica do livro deve muito à sua obra – de um modo tão seminal que é difícil prestar-lhe o devido reconhecimento – e também a seus *insights* bastante explícitos acerca da moderna cultura americana, que estão na base daquilo que se tornou um interesse candente do meu discurso.

Amigos das universidades de Northwestern e de Western Ontario somaram a isso o importante apoio de suas ideias e de seu interesse. Em particular, gostaria de registrar minha gratidão aos membros do meu Seminário E70 na primavera de 1972, Helen Beale, Barbara Jones, Marcene Marcoux e Robert Welsch, bem como a John Schwartzman, Alan Darrah e John Farella, pela contribuição de seus conselhos e conversas. John Gehman, Stephen Tobias, Lee Guemple e Sandie Shamis me proporcionaram um vívido contraponto para a ideação durante uma etapa estrategicamente formadora da redação. Uma parte do capítulo 2 foi lida em abril de 1972 em um seminário vespertino às segundas-feiras no

Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago e beneficiou-se das inspiradas críticas e comentários tão característicos daquelas sessões. Uma versão do capítulo 3 foi lida na Universidade de Northern Illinois em abril de 1973, e gostaria de agradecer particularmente a M. Jamil Hanifi e Cecil H. Brown pelas proveitosas observações e ideias que externaram na ocasião. Comentários e críticas sucintos mas inestimáveis foram proferidos por meu colega Johannes Fabian enquanto pescávamos (sem sucesso) em Sturgeon Bay, Wisconsin, em junho de 1972. Minha esposa, Sue, deu mostras de considerável tolerância durante a redação do livro, e minha filha, Erika, revelou-se uma instrutora muitíssimo valiosa para o papai no envolvimento dela com aquela que é a mais vital de todas as invenções da cultura: a primeira. Sou grato, igualmente, a Dick Cosme e Edward H. Stanford da editora Prentice-Hall por sua paciência e seu interesse.

Assim como vários outros aspectos da moderna cultura interpretativa americana, a antropologia desenvolveu o hábito de se apropriar dos meios e idiomas por meio dos quais o protesto e a contradição são expressos, fazendo deles uma parte de sua mensagem sintética e culturalmente corroborante. O exotismo e a relatividade cultural são a isca, e as pressuposições e ideologias de uma Cultura do empreendimento coletivo são o anzol abocanhado com a isca. A antropologia é teorizada e ensinada como um esforço para *racionalizar* a contradição, o paradoxo e a dialética, e não para delinear e discernir suas implicações; tanto estudantes quanto profissionais aprendem a reprimir e ignorar essas implicações, a "não enxergá-las" e a imaginar as mais terríveis consequências como o suposto resultado de não fazê-lo. Eles reprimem a dialética para que possam *sê*-la. Escrevi este livro, delineando explicitamente as implicações da relatividade, num esforço resoluto para combater essa tendência em todos nós.

INTRODUÇÃO

Há ciências cujos "paradigmas", blocos de preceitos e precedentes teóricos que definem a ortodoxia daquilo que Thomas Kuhn chama de "ciência normal", mantêm uma imobilidade congelada até que seus sustentáculos são derretidos pelo calor e pela pressão das evidências acumuladas, verificando-se então uma "revolução tectônica". A antropologia não é uma delas. Como disciplina, a antropologia tem sua história de desenvolvimento teórico, de ascendência e antagonismo com relação a certas orientações, uma história que sem dúvida manifesta certa lógica ou ordem [capítulo 6]. Com toda a unanimidade de que goza, porém, esse fluxo de ideação pode muito bem ser descrito como pura dialética, um jogo de exposições (e refutações) por vozes disparatadas ou uma eclética soma de tudo e mais um pouco dentro dos manuais. O que é notável nisso não é tanto a persistência de fósseis teóricos (uma persistência que é o recurso básico da tradição acadêmica), mas a incapacidade da antropologia para institucionalizar essa persistência, ou mesmo para institucionalizar qualquer tipo de consenso.

Se *A invenção da cultura* exibe uma tendência a defender suas opiniões em vez de arbitrá-las, isso reflete, pelo menos em parte, a condição de uma disciplina na qual um autor é obrigado a destilar sua própria tradição e seu próprio consenso. Além disso, essa tendência se relaciona com algumas das pressuposições expostas nos três primeiros capítulos e com a razão de ser do livro.

Uma preocupação fundamental do meu argumento é analisar a motivação humana em um nível radical – mais profundo que o dos clichês bastante em voga sobre os "interesses" de corporações, atores políticos, classes, o "homem calculista" e assim por diante. Isso não significa

que eu esteja beatífica e ingenuamente desavisado de que esses interesses existem, ou não tenha consciência da força prática e ideológica do "interesse" no mundo moderno. Significa que eu gostaria de considerar tais interesses como um subconjunto, ou fenômeno de superfície, de questões mais fundamentais. Desse modo, seria um tanto ingênuo esperar que um estudo da constituição cultural dos fenômenos argumentasse a favor da "determinação" do processo, ou de partes significativas dele, por algum contexto fenomênico específico e privilegiado – especialmente quando o estudo argumenta que tais contextos assumem seus significados em grande medida uns a partir dos outros.

É esse, então, o ponto de vista analítico de um livro que elege observar fenômenos humanos a partir de um "exterior" – entendendo que uma perspectiva exterior é tão prontamente criada quanto as nossas mais confiáveis perspectivas "interiores". A discussão sobre a relatividade cultural é um ótimo exemplo. Em parte uma pista falsa para aqueles que querem afirmar o caráter generalizado da pressão socioeconômica, ou refutar a possibilidade de uma objetividade científica verdadeiramente antisséptica, ela foi introduzida aqui de uma maneira que aparenta ser controvertidamente idealista. Considere-se porém o que é feito desse "idealismo" na discussão subsequente, na qual a própria "cultura" é apresentada como uma espécie de ilusão, um contrapeso (e uma espécie de falso objetivo) para ajudar o antropólogo a ordenar suas experiências. É possível, sem dúvida, que a questão de saber se uma falsa cultura é verdadeiramente ou falsamente relativa tenha algum interesse para aqueles verdadeiramente fastidiosos, mas de um modo geral foram obviadas as costumeiras premissas para um debate satisfatório, vigoroso, sobre a "relatividade cultural".

A tendência a evitar, a obviar, a "não lidar com" muitas ou quase todas as velhas e intermináveis querelas teóricas da antropologia, por desnorteante que possa ser para aqueles que têm seu terreno reconhecido e minado, é um artefato da posição que assumi. Afora isso, não faz parte de uma política deliberada para repelir a antropologia ou os antropólogos ou para pleitear uma imunidade espúria para uma posição privilegiada. Ao escolher um terreno novo e diferente, apenas troquei um conjunto de problemas e paradoxos por outro, e o novo conjunto é tim-tim por tim-tim tão formidável quanto o antigo. Um exame exaustivo desses problemas seria proveitoso, assim como o seria um arrolamento de evidências pró e contra minha posição. Mas, argumentos e evidências dizem respeito a um nível de investigação (e talvez de "ciência") diferente daquele visado aqui.

Este livro não foi escrito para provar, mediante evidências, argumentação ou exemplos, qualquer conjunto de preceitos ou generalizações sobre o pensamento e a ação humanos. Ele apresenta, simplesmente, um ponto de vista diferente aos antropólogos, adumbrando as implicações desse ponto de vista para certas áreas de interesse. Se algumas ou muitas dessas implicações deixam de corresponder a alguma área de "fatos observados", isso certamente se dá porque o modelo foi deduzido e estendido para fora, e não construído por indução. Embora não seja preciso dizer que algum grau de circunspecção é crucial nesse tipo de construção de modelo, que a liga está no modelo e não nos detalhes, o procedimento é em última instância aquele da famosa sentença de Isaac Newton: "*Hypothesis non fingo*". "Não formulo hipóteses", relata-se ter dito o fundador (e ultimamente, parece, o "inventor") das ciências exatas, indicando que compunha suas equações e delas deduzia o mundo. Eu acrescentaria que a capacidade de enxergar isso como uma humilde e sóbria declaração de procedimento, e não como vanglória, é um teste de aptidão para perspectivas "exteriores".

A diversidade teórica da antropologia torna difícil generalizar criticamente sobre o campo, por mais oportunas que possam ser certas apreensões críticas das derivas da teorização. Assim, embora aparentemente boa parte da teorização antropológica reconheça a relatividade cultural para meramente transformá-la em alguma outra coisa (e a presente teoria simbólica não é exceção), certamente houve abordagens (a de Franz Boas, por exemplo) que não fizeram isso. E a tendência – catalogada em minha discussão sobre o "museu de cera" [capítulo 2] – a descobrir por analogia (e ratificar com evidências) engenhocas de programação de computadores e de contabilidade de custos primitiva, ou gramáticas e dogmáticas da vida social, embora ainda seja perturbadoramente difundida, não é por certo universal na moderna antropologia. Reconheço que alguma simplificação excessiva nesse aspecto, assim como em outros, pode ter sido resultado do

amontoado crítico que fiz de certas abordagens, levando a uma desconsideração completamente não intencional de uma série de direcionamentos e autores promissores no âmbito da antropologia.

Outro ponto que pode soar ao leitor como má estratégia, ou talvez como impensada perpetuação de um erro mais que comum, é a oposição entre o convencionalismo ocidental e a característica diferenciação simbólica preferida pelos povos "tradicionais" – compreendendo sociedades "tribais" e as ideologias de civilizações complexas e estratificadas e de certas classes na sociedade civil ocidental. O fato de que a distinção é mais intrincada do que as simplistas dicotomias "progressista/conservador" – apropriadamente parodiadas por Marshall Sahlins como "*the West and the Rest*"[1] – deve ficar evidente na discussão do capítulo 5. Em suma, meu argumento sugere que o modo de simbolização diferenciante provê o único regime ideológico capaz de lidar com a mudança. Povos descentralizados, não estratificados, acomodam os lados coletivizante e diferenciante de sua dialética cultural mediante uma alternância episódica entre estados rituais e seculares; civilizações altamente desenvolvidas asseguram o equilíbrio entre essas necessárias metades da expressão simbólica por meio da interação dialética de classes sociais complementares. Em ambos os casos, são atos de diferenciação incisivos, contundentes – entre sagrado e secular, entre propriedades e prerrogativas de classe –, que servem para regular o todo. Mas a moderna sociedade ocidental, que Louis Dumont acusa de "estratificação envergonhada", é criticamente desequilibrada: sofre (ou celebra) a diferenciação como sua "história" e contrabalança o coletivismo intensivo de seus empreendimentos públicos com estratagemas competitivos semiformais e envergonhados em todos os tons de cinza e com a bufonaria desesperada da propaganda e do entretenimento. Eu argumentaria que compartilhamos com o período helenístico em Alexandria, e com fases pré-dialéticas de outras civilizações, uma orientação transitória e altamente instável. Mas isso é parte de um modelo, e não, com toda a certeza, uma posição assumida por conveniência.

1. Em tradução literal: "O Ocidente e o Resto". [N. T.]

Na inspiração e no desenvolvimento de seu programa teórico, *A invenção da cultura* representa uma generalização do argumento de minha monografia *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion* (1972) e se empenha em situar esse argumento no contexto da constituição e da motivação simbólicas dos atores em diversas situações culturais. Especificamente, leva adiante a ideia central de *Habu*, de que todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de "inovar sobre" (isto é, "ser reflexivamente motivados em contraste com") as extensões de suas significações para outras áreas. Assim, *Habu* deriva significado cultural de atos criativos de entendimento inovador, construindo metáfora sobre metáfora de modo a redirecionar continuamente a força de expressões anteriores e subsumi-la em novas construções. A distinção entre metáforas convencionais, ou coletivas, e metáforas individuantes não é contudo perdida; ela fornece um eixo de articulação entre expressões socializantes (coletivas) e expressões que conferem poder (individuativas). (Sob esse aspecto, o modelo assemelha-se, e sem dúvida deve algo, à discussão sobre "universalização e particularização" em *O pensamento selvagem* de Lévi-Strauss.) Além disso, o aspecto coletivo da simbolização é também identificado com o modo moral, ou ético, da cultura, colocando-se em uma relação dialética com o modo factual.[2]

Como epistemologia de *Habu*, *A invenção da cultura* situa seu argumento *no interior* do modelo ali configurado e empreende uma exploração e um desenvolvimento radicais das suas implicações. A série de implicações inter-relacionadas e entrelaçadas é apresentada no capítulo 3 e, apesar dos riscos de jargão na necessária referência cruzada de termos especiais, é apresentada "de uma vez só".

Os acréscimos mais significativos ao modelo de *Habu* compreendem, em primeiro lugar, uma clarificação dos efeitos contrastantes dos modos de simbolização convencional e diferenciante. Como partes da dialética,

2. Cf. Clifford Geertz, "Ethos, visão de mundo e a análise de símbolos sagrados", in *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, [1973] 1989.

eles necessariamente simbolizam um ao outro, mas o fazem de maneiras diferentes. A simbolização convencional estabelece um contraste entre os próprios símbolos e as coisas que eles simbolizam. Chamo essa distinção, que opera para distinguir os dois modos em seus respectivos pesos ideológicos, de "contraste contextual". Os símbolos diferenciantes assimilam ou englobam as coisas que simbolizam. Chamo esse efeito, que sempre opera para negar a distinção entre os modos, para aboli-la ou derivar um do outro, de "obviação". Uma vez que esses efeitos são reflexivos (isto é, aquilo que "é simbolizado" exerce seu efeito, por sua vez, sobre aquilo que simboliza), todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer ato de simbolização. Consequentemente, o segundo acréscimo ao modelo é o de que a consciência do simbolizador em qualquer momento dado se concentra forçosamente sobre um dos modos. Focalizando a atenção nesse "controle", o simbolizador percebe o modo oposto como algo bastante diferente, uma "compulsão" ou "motivação" interna. O terceiro acréscimo é o de que toda "cultura", ou classe cultural significativa, irá favorecer uma das duas modalidades simbólicas como a área apropriada à ação humana e considerar que a outra manifesta o mundo "dado" ou "inato". O capítulo 4 explora o significado disso para a estrutura das motivações e da personalidade humanas, e o capítulo 5 desenvolve um modelo de integração e evolução cultural baseado no contraste contextual e na obviação.

A operação "episódica" da dialética em sociedades tribais ou acéfalas tem estreito paralelismo – exceto por seus sustentáculos teóricos – com o modelo de cismogênese simétrica e complementar equilibrada apresentado por Gregory Bateson no "Epílogo 1936" de seu livro *Naven*. Isso sem dúvida alguma reflete minha familiaridade com a obra de Bateson e minha admiração por ela. Menos óbvia é a inadvertida similaridade entre o contraste "*homo hierarchicus/homo aequalis*" de Dumont e as comparações mordazes que faço entre a sociedade americana moderna "relativizada" e as ordens sociais dialeticamente equilibradas de civilizações mais antigas. A dialética de classes sociais vislumbrada aqui talvez deva muitíssimo a Dumont e ao notável *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure* [1973], de David M. Schneider e Raymond T. Smith.

A noção de uma dinâmica cultural baseada na mediação de domínios de responsabilidade (e não responsabilidade) humana é mais difícil de ser rastreada de outras fontes. O tema foi retomado em meu artigo "Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate"(1977) e em "No Nature, no Culture: The Hagen Case", da Dra. Marilyn Strathern.[3] Meu livro *Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation* (1978) leva o argumento adiante ao desdobrar as implicações radicais da obviação como forma estendida ou processual do tropo. *Lethal Speech* é um livro "sobre" a obviação, assim como *Habu* na verdade é um livro sobre a metáfora, e *A invenção da cultura*, preocupado com a relação dessas formas com a convenção, torna-se assim o elemento intermediário de uma trilogia não programada.

O uso que aqui faço do termo "invenção" é, creio eu, bem mais tradicional do que os contemporâneos estereótipos do tipo "raio-em-céu-azul" de homens das cavernas sortudos e descobertas acidentais. Como no caso da invenção na música, ele se refere a um componente positivo e esperado da vida humana. O termo parece ter retido muito desse mesmo sentido desde o tempo dos retóricos romanos até a aurora da filosofia moderna. Na *Invenção dialética* do humanista do século XV Rodolphus Agricola, a invenção aparece como uma das "partes" da dialética, encontrando ou propondo uma analogia para um *propositus* que pode então ser "julgado" ao chegar a uma conclusão – um pouco como uma hipótese científica é submetida a julgamento ao ser "testada".

Sendo a invenção amplamente indeterminada tanto para os antigos como para os filósofos medievais, coube à visão de mundo materialista-mecanicista, com seu determinismo newtoniano, bani-la para o domínio do "acidente". Além disso, é claro, há a inevitável tentação de cooptar o próprio acidente (ou seja, entropia – a medida, *por favor*, não da aleatoriedade, mas da nossa ignorância!) para dentro do "sistema", de brincar de cobra-cega com a "necessidade" nos estudos evolutivos, de jogar o "jogo do seguro de vida" com partículas subatômicas, de escrever a gramática da metáfora ou o braile da comunicação não verbal, ou de programar computadores

3. Marilyn Strathern, "No Nature, no Culture: The Hagen Case", in C. MacCormack & M. Strathern (orgs.), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

para compor versos brancos (de modo quase tão ruim, às vezes, quanto se sabe que os seres humanos compõem). Mas cooptar, ou afirmar, a invenção e lidar satisfatoriamente com ela são duas coisas um tanto diferentes.

Houve uma certa inevitabilidade, em todo caso, na confluência entre a antropologia dos símbolos e o "buraco negro" da moderna teoria simbólica – o "símbolo negativo", o tropo, que gera (ou nos obriga a inventar) seus próprios referentes. *A invenção da cultura* foi publicado mais ou menos ao mesmo tempo [em 1975] que três outras sondagens notadamente diferentes desse buraco negro: *Rethinking Symbolism*, de Dan Sperber, *Ritual and Knowledge among the Baktaman*, de Fredrik Barth, e *Porta para o infinito* [*Tales of Power*], de Carlos Castañeda. Para Sperber, o buraco negro não é tanto um poço de gravidade quanto uma nuvem de poeira obscurante. Ele equivale ao lugar onde a referência cessa; obtém-se "conhecimento" ao se formar uma metáfora, mas trata-se de um conhecimento forjado em um âmbito pessoal por imitação de um conhecimento "enciclopédico" (isto é, convencional) mais amplamente sustentado. Sperber compreende perfeitamente bem que uma metáfora coloca um desafio, que é preciso, como diriam os confidentes de Castañeda, "conquistar o conhecimento para si próprio". Mas o resultado, a julgar por suas conclusões, é mais um simulacro do que uma invenção. Para Sperber, a invenção não pode revelar – e desse modo criar – o mundo como pode para Piaget, pois desempenha um papel desprezivelmente secundário em relação ao conhecimento "real".

A cultura baktaman, na interpretação de Barth, é quase o oposto disso. Embora ele tacitamente admita que o significado seja constituído por meio da metáfora, a metáfora, na absoluta ausência de pressuposições ou associações compartilhadas, é construída com base em sensações compartilhadas – o orvalho sobre o capim, a vermelhidão do fruto do pandano e assim por diante – mediante uma espécie de "troca silenciosa" [*dumb barter*][4] de penhores semiológicos. Os signos

4. Prática também denominada na literatura anglo-saxã como "*silent trade*": "forma de troca [intersocietal] na qual as partes envolvidas atuam sem o auxílio de intermediários, sem a utilização de signos linguísticos, sem contatos face-a-face [e mediante alguma forma de sinalização] em um contexto no qual o mercado, como instituição, ainda não está desenvolvido" (ver Wilson Trajano Filho, "A troca silenciosa e o silêncio dos conceitos". *Dados*, vol. 35, n. 1, pp. 87-116, 1991). [N.T.] >

convencionais, longe de ganharem circulação por meio do contínuo reembaralhamento das metáforas, são engolidos no ato sigiloso de sua formação, e qualquer "conhecimento" que possa existir é açambarcado e confiado em bocadinhos a iniciados. Como mensagens de rádio enviadas entre buracos negros, muito pouco passa. Mesmo concedendo a Barth alguma licença retórica para o exagero, somos obrigados a perguntar, em meio a esses vácuos de não comunicação egoísta hermeticamente fechados, de quem afinal os Baktaman pensam que estão guardando seus segredos.

Depois de tudo o que foi escrito sobre as fontes conjecturais dos escritos de Castañeda, tudo o que se pode fazer é estender a eles a mesma atitude profissional de suspensão da descrença que se teria para com o relato de um etnógrafo sobre algum exótico sistema de crenças africano ou oriental. O modelo requintadamente autocontido e dialético apresentado em *Porta para o infinito* parece uma resposta "budista" ao "hinduísmo" da teologia asteca de Moyucoyani (o deus que "inventou a si mesmo", do verbo nahualt *yucoyo*, "inventar") descrita por León-Portilla. Mesmo se Castañeda tivesse "inventado" a coisa toda ele próprio, o caráter oportuno desse exemplar da antropologia dos símbolos ainda seria significativo. Pois o *nagual* (o poder, "aquilo com que não lidamos"), em sua oposição ao *tonal* ("tudo o que pode ser nomeado", a convenção), é a mais nítida expressão do símbolo negativo que temos. É a coisa que *faz* a metáfora mas sempre escapa em sua expressão. (E aqui pode ser útil relembrar que as culturas mesoamericanas compartilham com a cultura indiana a distinção de terem independentemente originado o símbolo do zero, a "quantidade negativa".)

Discuti aqui, de modo evidentemente tendencioso, esses três contemporâneos de *A invenção da cultura* –, não em razão de quaisquer defeitos ou vantagens que possam ter, mas porque eles, com todas as suas diferenças de abordagem ou epistemologia, apreendem as propriedades do símbolo

negativo exatamente da mesma maneira. As diferenças dizem respeito ao que é feito dessas propriedades e como a relação delas com os símbolos convencionais é efetuada. Tratar a invenção como um simbolismo *manqué*, considerá-la um conhecimento espúrio, como faz Sperber, é subverter a coisa mais poderosa que existe para o alento de uma civilização orgulhosa de seu conhecimento. Tratá-la, como faz Barth, como um verdadeiro "buraco negro" – invenção que devora convenção –, ao passo que, há de se reconhecer, constitui uma esplêndida demonstração da tendência à simbolização negativa, é uma espécie de abdicação da situação humana. Seria possível, de fato, contrastar Sperber e Barth na forma de um "objetivismo subjetivo" e um "subjetivismo objetivo", respectivamente.

A abordagem dialética, em contraste, subverte tanto a subjetividade quanto a objetividade em prol da mediação. Sua postura – que para os críticos deste livro se mostrou ora enlouquecedoramente frustrante, ora tantalizantemente obscura – é a de afirmar algumas coisas inquietantemente subversivas sobre o conhecimento tradicional e algumas outras implausivelmente positivas sobre operações não convencionais. O exercício dessa mediação por Castañeda, com suas bizarras aventuras em meio a mariposas e xamãs acrobáticos, está a serviço de uma iluminação tão sedutora e na prática tão inalcançável quanto o *satori* zen. A antropologia tem tradicionalmente mirado um tanto mais baixo, fazendo um pequeno *satori* render o máximo possível. Mas os problemas de seguir "os significados produzidos sob a ordem do tonal" não deixam de exercer efeitos contaminadores sobre o estilo de prosa de um autor, bem como sobre o seu modelo.

Voltando então à questão de como meus argumentos estão situados no domínio do discurso teórico: há o grave perigo, especialmente em face da abstrata discussão sobre "cultura" feita no início, de que alguns leitores queiram alinhar minha posição no eixo "idealista/pragmático". À maneira dos fenomenólogos e dos etnometodologistas e de *alguns* antropólogos marxistas, porém, minha atitude foi a de evitar, analisar ou circunscrever esse eixo, em vez de tomar uma posição quanto a ele. Isso quer dizer que, a despeito de quaisquer analogias que alguém possa encontrar com Alfred Schütz, com modelos filosóficos de "construção da realidade" ou com o "sintético *a priori*" de Immanuel Kant, este trabalho

não é "filosófico" nem é filosofia. Ele na verdade se esquiva das "Questões" e dos pontos de orientação etnocêntricos que a filosofia considera tão necessários para sustentar (e defender) seu idealismo. Mas também quer dizer que, a despeito do importante idioma da "produção" adotado no segundo capítulo, não tenho nenhum interesse em movimentos "pelo flanco esquerdo" que trariam as "realidades" da produção inexorável para os fóruns rançosos do discurso acadêmico. Realidades, o capítulo 3 parece nos dizer, são o que fazemos delas, não o que elas fazem de nós ou o que nos fazem fazer.

Por fim, já que pareço *sim* estar interessado em símbolos, cabe aqui algum esclarecimento sobre esse tópico tão repisado. Como deve ficar evidente nos últimos capítulos, não aspiro (a não ser conceitualmente, talvez) a uma "linguigem" que falaria sobre símbolos, símbolos-em-discurso etc. mais acuradamente, mais precisamente ou de maneira mais completa do que eles "falam sobre si mesmos". Uma ciência dos símbolos pareceria tão pouco recomendável quanto outras tentativas quixotescas de declarar o indeclarável, como uma gramática de metáforas ou um dicionário absoluto. E isso é porque símbolos e pessoas existem em uma relação de mediação mútua – eles são demônios que nos assediam assim como somos os que assediam a eles –, e a questão de saber se "coletivizar" e "diferenciar" são afinal disposições simbólicas ou humanas se vê irremediavelmente enredada nas armadilhas da mediação.

Terei eu, então, exagerado artificialmente as polaridades da simbolização humana ao impor contrastes e oposições extremos a usos que no mais das vezes são oponíveis de um modo apenas relativo, e ainda assim discutível? É certo que sim, na esperança de que essa "imagística" – tal como o traçado da geometria semivisível que Cézanne introduziu em suas paisagens – nos ajudaria a ver melhor a paisagem. Terá este concerto para símbolos e percussão demasiadas notas, como uma vez foi dito sobre a música de Mozart? É certo que sim – e prefiro ouvir Mozart.

Uma vez cumprida aquela que é em grande parte a função de uma tal introdução, que consiste em dizer ao leitor o que o livro não é, podemos considerar a questão perenemente "relevante" posta por Lênin: que fazer? Uma autêntica antropologia como aquela imaginada por Kant e

Sartre é possível ou está um pouco mais próxima de concretizar-se do que na época em que escrevi este livro? Talvez. Mas visto que a antropologia, assim como a maioria dos empreendimentos modernos, é em boa medida "sobre" si mesma, a melhor questão seria: o que essa antropologia idealmente constituída produziria? (E a resposta é, evidentemente, "mais antropologia".) O que dizer, então, da possibilidade de alcançar um equilíbrio autenticamente dialético na sociedade ocidental, de obviar o inútil desperdício de balelas ideológicas e motivacionais e a "quantidade a bem da quantidade" (isso significa "mobilização econômica a bem dela própria") desse miasma de Estados beligerantes? Sem contar com o fato de que ela pode tomar conta de si mesma (de quais terríveis maneiras, isso só podemos conjecturar), a questão da melhoria global faz pensar nas atribulações de um poeta chinês. Ele viveu naquele tempo grandioso e modorrento em que Confúcio e o Tao tomavam conta das discórdias espirituais da China e os mandarins tomavam conta de tudo o mais. Quando via uma grande nuvem de poeira levantar-se no horizonte, ele ansiosamente imaginava que era a "poeira de mil carruagens". Nunca era. Vivemos em tempos interessantes.

CAPÍTULO 1

A presunção da cultura

A IDEIA DE CULTURA

A antropologia estuda o fenômeno do homem – a mente do homem, seu corpo, sua evolução, origens, instrumentos, arte ou grupos, não simplesmente em si mesmos, mas como elementos ou aspectos de um padrão geral ou de um todo. Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é *cultura*. Quando eles falam como se houvesse apenas uma cultura, como em "cultura humana", isso se refere muito amplamente ao fenômeno do homem; por outro lado, quando falam sobre "uma cultura" ou sobre "as culturas da África", a referência é a tradições geográficas e históricas específicas, casos especiais do fenômeno do homem. Assim, a cultura se tornou uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva. É claro que a palavra "cultura" também tem outras conotações e importantes ambiguidades, as quais examinaremos em seguida.

De modo geral, porém, o conceito de cultura veio a ser tão completamente associado ao pensamento antropológico que, acaso o desejássemos, poderíamos definir um antropólogo como alguém que usa a palavra "cultura" habitualmente. Ou então, uma vez que o processo de tornar-se dependente desse conceito é geralmente algo similar a uma "experiência de conversão", poderíamos retificar isso um pouco e dizer que um antropólogo é alguém que usa a palavra "cultura" com esperança, ou mesmo com fé.

A perspectiva do antropólogo é especialmente grandiosa e de longo alcance, pois o fenômeno do homem implica uma comparação com os

outros fenômenos do universo: com sociedades animais e espécies vivas, com os fatos que dizem respeito à vida, à matéria, ao espaço e assim por diante. Em seu sentido mais amplo, o termo "cultura" também procura reduzir as ações e propósitos humanos ao nível de significância mais básico, a fim de examiná-los em termos universais para tentar compreendê-los. Quando falamos de pessoas que pertencem a diferentes culturas, estamos portanto nos referindo a um tipo de diferença muito básico entre elas, sugerindo que há variedades específicas do fenômeno humano. Embora a palavra "cultura" tenha sofrido uma "inflação" considerável, é nesse sentido "forte" que irei utilizá-la aqui.

O fato de que a antropologia opta por estudar o homem em termos que são ao mesmo tempo tão amplos e tão básicos, buscando entender por meio da noção de cultura tanto sua singularidade quanto sua diversidade, coloca uma questão peculiar para essa ciência. Assim como o epistemólogo, que considera o "significado do significado", ou como o psicólogo, que pensa sobre como as pessoas pensam, o antropólogo é obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo. Mais precisamente, já que falamos do total de capacidades de uma pessoa como "cultura", o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral.

Desse modo, a consciência da cultura gera uma importante qualificação dos objetivos e do ponto de vista do antropólogo como cientista: ele precisa renunciar à clássica pretensão racionalista de objetividade absoluta em favor de uma objetividade relativa, baseada nas características de sua própria cultura. É evidente que um pesquisador deve ser tão imparcial quanto possível, na medida em que esteja consciente de seus pressupostos; mas frequentemente assumimos os pressupostos mais básicos de nossa cultura como tão certos que nem nos apercebemos deles. A objetividade relativa pode ser alcançada descobrindo quais são essas tendências, as maneiras pelas quais nossa cultura nos permite compreender uma outra e as limitações que isso impõe a tal compreensão. A objetividade "absoluta" exigiria que o antropólogo não tivesse nenhum viés e portanto nenhuma cultura.

Em outras palavras, a ideia de cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade com seus objetos de estudo: cada qual "pertence a uma

cultura". Uma vez que toda cultura pode ser entendida como uma manifestação específica ou um caso do fenômeno humano, e uma vez que jamais se descobriu um método infalível para "classificar" culturas diferentes e ordená-las em seus tipos naturais, presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Essa pressuposição é denominada "relatividade cultural".

A combinação dessas duas implicações da ideia de cultura – o fato de que nós mesmos pertencemos a uma cultura (objetividade relativa), e o de que devemos supor que todas as culturas são equivalentes (relatividade cultural) – leva a uma proposição geral concernente ao estudo da cultura. Como sugere a repetição da raiz "relativo", a compreensão de uma outra cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas. A ideia de "relação" é importante aqui, pois é mais apropriada à conciliação de duas entidades ou pontos de vista equivalentes do que noções como "análise" ou "exame", com suas pretensões de objetividade absoluta.

Vejamos mais de perto a maneira como essa relação é estabelecida. Um antropólogo *experiencia*, de um modo ou de outro, seu objeto de estudo; ele o faz através do universo de seus próprios significados, e então se vale dessa experiência carregada de significados para comunicar uma compreensão aos membros de sua própria cultura. Ele só consegue comunicar essa compreensão se o seu relato fizer sentido nos termos de sua cultura. Ainda assim, se suas teorias e descobertas representarem fantasias desenfreadas, como muitas das anedotas de Heródoto ou das histórias de viajantes da Idade Média, dificilmente poderíamos falar de um relacionamento adequado entre culturas. Uma "antropologia" que jamais ultrapasse os limiares de suas próprias convenções, que desdenhe investir sua imaginação num mundo de experiência, sempre haverá de permanecer mais uma ideologia que uma ciência.

Mas aqui surge a questão de saber o quanto de experiência é necessário. É preciso que o antropólogo seja adotado por uma tribo, fique íntimo de chefes e reis ou se case no seio de uma família típica? Ou basta que ele veja *slides*, estude mapas e entreviste cativos? Idealmente, é claro, o

pesquisador gostaria de saber o máximo possível sobre seu objeto de estudo; na prática, porém, a resposta a essa questão depende do tempo e do dinheiro disponíveis e da abrangência e dos propósitos do empreendimento. Para o pesquisador quantitativo, o arqueólogo que lida com indícios de uma cultura ou o sociólogo que mede seus resultados, o problema é obter uma *amostra* adequada, encontrar evidências suficientes para que suas estimativas não sejam muito desviadas. Mas o antropólogo cultural ou social, ainda que por vezes possa recorrer a amostragens, está comprometido com um tipo diferente de rigor, baseado na profundidade e abrangência de seu entendimento da cultura estudada.

Se isso a que os antropólogos chamam de "cultura" é tão englobante como vimos supondo, então essa obsessão por parte do pesquisador de campo não é despropositada, pois a cultura estudada constitui um universo de pensamento e ação tão singular quanto a sua própria cultura. Para que o pesquisador possa enfrentar o trabalho de criar uma relação entre tais entidades, não há outra maneira senão *conhecer* ambas simultaneamente, apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta de outra. Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse "conhecimento" e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. "Cultura", nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores).

De fato, poderíamos dizer que um antropólogo "inventa" a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por consistir em seus próprios atos e experiências – é mais "real" do que as coisas que ela "relaciona". No entanto, essa explicação somente se justifica se compreendemos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experienciar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar ele próprio por uma mudança de personalidade. A cultura estudada se torna "visível" e subsequentemente "plausível" para ele; de início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. Desse modo, ele pela primeira vez compreende, na intimidade de seus próprios erros e êxitos, o que os antropólogos querem dizer quando usam a palavra "cultura". Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente "visível" – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes. É apenas mediante uma "invenção" dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna "visível". No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.

TORNANDO A CULTURA VISÍVEL

A despeito de tudo o que possam ter-lhe dito sobre o trabalho de campo, a despeito de todas as descrições de outras culturas e de experiências de outros pesquisadores que ele possa ter lido, o antropólogo que chega pela primeira vez em campo tende a sentir-se solitário e desamparado. Ele pode ou não saber algo sobre as pessoas que veio estudar, pode até ser capaz de falar sua língua, mas permanece o fato de que como pessoa ele tem de começar do zero. É como uma pessoa, então, como um participante, que começa sua invenção da cultura estudada. Ele até agora experimentou a "cultura" como uma abstração acadêmica, uma coisa supostamente tão diversa e tão multifacetada, e no entanto monolítica, que se torna difícil apoderar-se dela ou visualizá-la. Mas, enquanto ele não puder "ver" essa cultura em torno de si, ela lhe será de pouco conforto ou utilidade.

Os problemas imediatos que o pesquisador iniciante enfrenta em campo não tendem a ser acadêmicos ou intelectuais: são práticos e têm causas evidentes. Provavelmente desorientado e aturdido, ele muitas vezes encontra dificuldades para se instalar e fazer contatos. Se uma casa está sendo construída para ele, o trabalho sofre todo tipo de atraso; se contrata assistentes ou intérpretes, eles não aparecem. Quando reclama

dos atrasos e deserções, ouve as habituais desculpas esfarrapadas. Suas perguntas podem ser respondidas com mentiras óbvias e deliberadas. Cães latem para ele e crianças seguem-no pelas ruas. Todas essas circunstâncias se devem ao fato de que as pessoas geralmente se sentem desconfortáveis com um estranho em seu meio, ainda mais um forasteiro que bem pode ser louco ou perigoso, ou as duas coisas. Frequentemente lhe criam dificuldades como uma forma de "defesa", para tentar mantê-lo a uma certa distância ou pelo menos retardá-lo enquanto ele é contemplado e examinado mais detidamente.

Esses atrasos, defesas e outros modos de esquivar-se do pesquisador não são necessariamente hostis (embora possam sê-lo) nem exclusivos no universo da interação humana. "Distanciamentos" desse tipo são uma ocorrência comum nos estágios iniciais daquilo que pode vir a ser um envolvimento pessoal íntimo, como uma amizade ou um caso amoroso, e comumente se diz que familiaridade excessiva nessa fase do relacionamento tende a minar o respeito mútuo das partes envolvidas. Seja como for, seres humanos, em todas as sociedades, são quase sempre mais perceptivos do que supomos, e a vida em uma pequena comunidade é geralmente muito mais íntima do que imagina o recém-chegado. A cortesia, essa antiga "solução" para os problemas do contato humano, tem feito de situações desse tipo a base de uma arte elaborada, e a coisa mais gentil que um pesquisador aflito pode fazer é ao menos imaginar que seus anfitriões estejam sendo corteses.

Por mais que esses primeiros contatos sejam estremecidos por mal-entendidos, mascarados por formalidades ou abrandados por cortesias, é necessário não obstante que ocorram, pois o mero fato de ser humano e estar num lugar gera por si só certas dependências. Assim, são as ocasiões as mais triviais e ridículas, como procurar um lugar para aliviar-se, tentar fazer um fogão funcionar ou lidar com o senhorio, que no mais das vezes constituem o grosso das relações sociais do principiante. Na verdade, essas ocasiões propiciam a única "ponte" disponível para que haja empatia entre o forasteiro e o nativo; elas "humanizam" o primeiro ao tornar seus problemas tão imediatamente compreensíveis que qualquer um poderia se identificar com ele. E, ainda assim, o riso e a ternura que tão facilmente surgem

nessas ocasiões jamais substituirão o companheirismo e a compreensão mais íntimos e profundos que são elementos tão importantes da vida em qualquer cultura. Um relacionamento que se baseie na simplificação de si mesmo ao mínimo essencial não leva a lugar algum – a não ser que se esteja disposto a assumir permanentemente o papel de idiota da aldeia.

Quer considere esses contatos iniciais satisfatórios ou não, o pesquisador irá tentar desenvolvê-los e erigi-los em amizades mais substanciais. Talvez ele o faça por estar só, ou então porque sabe que, se quiser aprender algo sobre essas pessoas e seu modo de vida, terá de aprender com elas. Pois, em todas as sociedades humanas, relações casuais são um prelúdio aceitável para relacionamentos mais íntimos. No entanto, tão logo empreende algo mais ambicioso que simples gracejos ele começa a experimentar contradições em suas expectativas básicas sobre como as pessoas deveriam conduzir seus assuntos. Isso não irá envolver coisas tão abstratas como "ideias" ou "pontos de vista", pelo menos não nesse estágio, mas noções comuns de "decência em público" e talvez efeitos subliminares que tendem a causar certo desconforto, como proximidade física, rapidez dos movimentos, gestos e assim por diante. Caso o bem-intencionado forasteiro, talvez sentindo-se culpado pelos "erros" que já cometeu, redobre seus esforços para estabelecer amizades, conseguirá apenas aumentar ainda mais suas dificuldades. Pode ser que os laços de amizade sejam tão envolventes, como ocorre em tantas pequenas comunidades, que se espere que um "amigo" desempenhe ao mesmo tempo os papéis de confidente, parente, credor e sócio; talvez haja excessivas expectativas de reciprocidade, uma espécie de hospitalidade "competitiva", ou mesmo se espere fortemente que os amigos sejam solidários em disputas faccionais.

Essas frustrações iniciais tendem a se acumular, pois o padrão concernente à amizade com frequência se reproduz em muitos outros aspectos da vida social. Aos poucos, o pesquisador começa a sentir a efetividade de sua condição de pessoa diminuída, e é de pouco consolo saber que as pessoas podem estar tentando "agradar" o estranho ou tornar sua vida mais fácil: mais vale uma incompreensão honesta do que uma amizade falsa. Mesmo o forasteiro mais tolerante e bem-intencionado, que se mantenha reservado e faça de tudo para não demonstrar sua frustração, acabará por

achar extremamente desgastante a tensão de tentar preservar seus pensamentos e expectativas e ao mesmo tempo "respeitar" os da população local. Ele pode se sentir inadequado, ou talvez ache que seus ideais de tolerância e relatividade acabaram por enredá-lo numa situação além de seu controle.

Esse sentimento é conhecido pelos antropólogos como "choque cultural". Nele, a "cultura" local se manifesta ao antropólogo primeiramente por meio de sua própria *inadequação*; contra o pano de fundo de seu novo ambiente, foi ele que se tornou "visível". Essa situação tem alguns paralelos em nossa própria sociedade: o calouro que entra na faculdade, o recruta no exército, qualquer pessoa que se veja na circunstância de ter de viver num ambiente "novo" ou estranho há de experimentar um pouco desse tipo de "choque". Tipicamente, a pessoa em questão fica deprimida e ansiosa, podendo fechar-se em si mesma ou agarrar qualquer oportunidade para se comunicar com os outros. Em um grau de que raramente nos damos conta, dependemos da participação dos outros em nossas vidas e da nossa própria participação nas vidas dos outros. Nosso sucesso e a efetividade de nossa condição de pessoas se baseiam nessa participação e na habilidade de manter a competência controladora na comunicação com os outros. O choque cultural é uma perda do eu em virtude da perda desses suportes. Calouros e recrutas logo estabelecem algum controle sobre a situação, pois afinal de contas se encontram num outro segmento de sua própria cultura. Para o antropólogo em campo, porém, o problema é ao mesmo tempo mais urgente e mais duradouro.

O problema se põe também, embora não exatamente do mesmo modo, para as pessoas entre as quais o antropólogo foi trabalhar. Elas se deparam com um forasteiro excêntrico, intrometido, de aparência curiosa e estranhamente ingênuo vivendo entre elas; alguém que, como uma criança, não para de fazer perguntas e precisa ser ensinado acerca de tudo; alguém que, também como uma criança, é propenso a se meter em encrencas. Apesar das defesas que foram levantadas contra ele, o pesquisador continua sendo objeto de curiosidade e muitas vezes de temor, encaixando-se em muitos dos estereótipos um tanto ambíguos do forasteiro "perigoso", ou talvez do ocidental traiçoeiro. A comunidade pode ela própria experimentar um leve "choque" com sua presença – talvez devêssemos chamá-lo "choque com o antropólogo" – e se tornar autoconsciente de seus atos.[5] Também para ela o "controle" é um problema importante. Mas o problema da comunidade não é o mesmo do antropólogo, que consiste em administrar sua competência pessoal ao lidar com os outros: o problema da comunidade é simplesmente controlar o antropólogo.

A solução para todos os envolvidos reside nos esforços do antropólogo para controlar seu choque cultural e lidar com a frustração e o desamparo de sua situação inicial. Uma vez que esse controle envolve adquirir competência na língua e nos modos de vida locais (e quem são os especialistas nisso senão os nativos?), as pessoas dali terão a oportunidade de fazer sua parte controlando o forasteiro – domesticando-o, por assim dizer. E é aqui que as experiências do antropólogo diferem daquelas dos missionários e de outros emissários da sociedade ocidental. Em razão dos papéis que assumiram e de seus modos de compreender a situação, esses últimos frequentemente são levados a interpretar suas deficiências como fruto de inadequação pessoal – e ficam loucos – ou da estupidez e da indolência nativas, reforçando assim suas próprias autoimagens elitistas.

Mas a antropologia nos ensina a objetificar aquilo a que estamos nos ajustando como "cultura", mais ou menos como o psicanalista ou o xamã exorcizam as ansiedades do paciente ao objetificar sua fonte. Uma vez que a nova situação tenha sido objetificada como "cultura", é possível dizer que o pesquisador está "aprendendo" aquela cultura, assim como uma pessoa aprende a jogar cartas. Por outro lado, visto que a objetificação ocorre ao mesmo tempo que o aprendizado, poder-se-ia igualmente dizer que o pesquisador de campo está "inventando" a cultura.

Essa distinção é crucial, porém, no que diz respeito ao modo como um antropólogo vem a compreender e explicar a situação que experiencia.

5. Nesse sentido, o reverendo Kenneth Mesplay, encarregado de uma escola e de outros serviços missionários em Karimui, onde fiz meu trabalho de campo, afirmava que as aldeias onde um antropólogo tivesse vivido revelavam padrões distintos ao lidar com europeus: a frequência escolar diminui, as pessoas se mostram mais seguras de si etc. Um antropólogo é algo como um "missionário da cultura", acreditando (como todos os bons missionários) na coisa que inventa, e pode angariar um grupo substancial de adeptos em seus esforços para inventar a cultura local.

A crença do pesquisador de que a nova situação com a qual está lidando é uma entidade concreta – uma "coisa" que tem regras, "funciona" de uma certa maneira e pode ser aprendida – o ajudará e encorajará em seus esforços para enfrentá-la. Mas num sentido muito importante ele *não* está aprendendo a cultura do modo como o faria uma criança, pois aborda a situação já como um adulto que efetivamente internalizou sua própria cultura. Seus esforços para compreender aqueles que está estudando, para tornar essas pessoas e suas condutas plenas de significado e para comunicar esse conhecimento a outros irão brotar de suas habilidades para produzir significado no âmbito de sua própria cultura. Desse modo, o que quer que ele "aprenda" com os sujeitos que estuda irá assumir a forma de uma extensão ou superestrutura, construída sobre e *com* aquilo que ele já sabe. Ele irá "participar" da cultura estudada não da maneira como um nativo o faz, mas como alguém que está simultaneamente envolvido em seu próprio mundo de significados, *e esses significados também farão parte*. Se retomarmos aquilo que foi dito sobre a objetividade relativa, lembraremos que é o conjunto de predisposições culturais que um forasteiro traz consigo que faz toda a diferença em sua compreensão daquilo que está "lá".

Se a cultura fosse uma "coisa" absoluta, objetiva, "aprender" uma cultura se daria da mesma forma para todas as pessoas, tanto nativos como forasteiros, tanto adultos como crianças. Mas as pessoas têm todo tipo de predisposições e inclinações, e a noção de cultura como uma entidade objetiva, inflexível, só pode ser útil como uma espécie de "muleta" para auxiliar o antropólogo em sua invenção e entendimento. Para isso, e para muitos outros propósitos em antropologia, é necessário proceder *como se* a cultura existisse na qualidade de uma "coisa" monolítica, mas para o propósito de demonstrar de que modo um antropólogo obtém sua compreensão de um outro povo, é necessário perceber que a cultura é uma "muleta".

A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas – a qual, por sua vez, objetifica essas culturas e em consequência as "cria" para ele – emerge precisamente desse seu ato de "invenção", do uso que faz de significados por ele conhecidos ao construir uma representação compreensível de seu objeto de estudo. O resultado é uma analogia, ou um

conjunto de analogias, que "traduz" um grupo de significados básicos em um outro, e pode-se dizer que essas analogias participam ao mesmo tempo de ambos os sistemas de significados, da mesma maneira que seu criador. Eis a mais simples, mais básica e mais importante das considerações a fazer: o antropólogo não pode simplesmente "aprender" uma nova cultura e situá-la ao lado daquela que ele já conhece; deve antes "assumi-la" de modo a experimentar uma transformação de seu próprio universo. Da perspectiva do trabalho de campo, "virar nativo" é tão inútil quanto permanecer no aeroporto ou no hotel fabricando histórias sobre os nativos: em nenhum dos casos haverá qualquer possibilidade de uma significativa relação (e invenção) de culturas. É ingênuo sugerir que virar nativo é a única maneira de alguém "aprender" efetivamente outra cultura, pois isso exigiria abrir mão da sua própria cultura. Assim sendo, já que todo esforço para conhecer outra cultura deve no mínimo começar por um ato de invenção, o aspirante a nativo só conseguiria ingressar num mundo criado por ele mesmo, como faria um esquizofrênico ou aquele apócrifo pintor chinês que, perseguido por credores, pintou um ganso na parede, montou nele e fugiu voando!

A cultura é tornada visível pelo choque cultural, pelo ato de submeter-se a situações que excedem a competência interpessoal ordinária e de objetificar a discrepância como uma entidade – ela é delineada por meio de uma concretização inventiva dessa entidade após a experiência inicial. Para o antropólogo, esse delineamento comumente segue as expectativas antropológicas quanto ao que a cultura e a diferença cultural deveriam ser. Uma vez que a concretização ocorre, o pesquisador adquire uma consciência intensificada dos tipos de diferenças e similaridades implicadas pelo termo "cultura" e começa a usá-lo cada vez mais como um constructo explanatório. Ele começa a ver seu próprio modo de vida em nítido relevo contra o pano de fundo das outras "culturas" que conhece, e pode tentar conscientemente objetificá-lo (por mais que esse modo de vida esteja "ali", por implicação ao menos, nas analogias que ele já criou). Assim, a invenção das culturas, e da cultura em geral, muitas vezes começa com a invenção de uma cultura particular, e esta, por força do processo de invenção, ao mesmo tempo é e não é a própria cultura do inventor.

A peculiar situação do antropólogo em campo, participando simultaneamente de dois universos de significado e ação distintos, exige que ele se relacione com seus objetos de pesquisa como um "forasteiro" – tentando "aprender" e adentrar seu modo de vida – ao mesmo tempo em que se relaciona com sua própria cultura como uma espécie de "nativo" metafórico. Para ambos os grupos ele é um estranho profissional, uma pessoa que se mantém a certa distância de suas vidas a fim de ganhar perspectiva. Essa "estranheza" e o caráter "interposto" do antropólogo são motivo de muitos equívocos e exageros por parte daqueles com quem ele entra em contato: os de sua própria sociedade imaginam que ele "virou nativo", ao passo que os nativos muitas vezes acham que ele é espião ou agente do governo. Por mais perturbadoras que possam ser tais suspeitas, elas são menos importantes do que o impacto da situação sobre o próprio antropólogo. Na medida em que ele funciona como uma "ponte" ou um ponto de conexão entre dois modos de vida, ele cria para si mesmo a ilusão de transcendê-los. Isso explica muito do poder que a antropologia tem sobre seus convertidos: sua mensagem evangélica atrai pessoas que desejam se emancipar de suas culturas.

Uma emancipação pode efetivamente vir a ocorrer, menos pelo fato de o pesquisador ter conseguido "escapar" do que pela circunstância de ter encontrado um novo e poderoso "controle" sobre sua invenção. A relação por ele criada amarra o inventor quase tanto quanto as "culturas" que ele inventa. A experiência da cultura, dotada da formidável realidade das dificuldades nela envolvidas, confere ao seu pensamento e a seus sentimentos aquela convicção que a confirmação da crença parece sempre proporcionar a seus adeptos.

A INVENÇÃO DA CULTURA

A antropologia é o estudo do homem "como se" houvesse cultura. Ela ganha vida por meio da invenção da cultura, tanto no sentido geral, como um conceito, quanto no sentido específico, mediante a invenção de culturas particulares. Uma vez que a antropologia existe por meio da ideia de cultura, esta tornou-se seu idioma geral, uma maneira de falar sobre as coisas, compreendê-las e lidar com elas. É incidental questionar se as culturas existem. Elas existem em razão do fato de terem sido inventadas e em razão da efetividade dessa invenção.

Essa invenção não necessariamente se dá no curso do trabalho de campo; pode-se dizer que ela ocorre toda vez e onde quer que algum conjunto de convenções "alienígena" ou "estrangeiro" seja posto em relação com o do sujeito. O trabalho de campo é um exemplo particularmente instrutivo porque desenvolve tal relação a partir da situação de campo e dos problemas pessoais dela derivados. Mas muitos antropólogos jamais fazem trabalho de campo, e para muitos que o fazem trata-se apenas de um caso particular (embora altamente instrutivo) da invenção da cultura. Essa invenção, por sua vez, faz parte do fenômeno mais geral da criatividade humana – transforma a mera pressuposição da cultura numa arte criativa.

Um antropólogo denomina a situação que ele está estudando como "cultura" antes de mais nada para poder *compreendê-la* em termos familiares, para saber como lidar com sua experiência e controlá-la. Mas também o faz para verificar em que isso afeta sua compreensão da cultura em geral. Quer ele saiba ou não, quer tenha a intenção ou não, seu ato "seguro" de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais familiar se torna o estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar. É uma espécie de jogo, se quisermos – um jogo de fingir que as ideias e convenções de outros povos são as mesmas (num sentido mais ou menos geral) que as nossas para ver o que acontece quando "jogamos com" nossos próprios conceitos por intermédio das vidas e ações de outros. À medida que o antropólogo usa a noção de cultura para controlar suas experiências em campo, essas experiências, por sua vez, passam a controlar sua noção de cultura. Ele inventa "uma cultura" para as pessoas, e *elas* inventam "a cultura" para ele.

Uma vez que a experiência do pesquisador de campo se organiza em torno da cultura e é controlada por ela, sua invenção irá conservar uma relação significativa com nosso próprio modo de vida e pensamento. Assim, ela passa a encarnar uma espécie de metamorfose, um esforço de mudança contínua e progressiva das nossas formas e possibilidades de

cultura, suscitada pela preocupação em compreender outros povos. Não podemos usar analogias para revelar as idiossincrasias de outros estilos de vida sem aplicar estes últimos como "controles" na rearticulação de nosso próprio estilo da vida. O entendimento antropológico se torna um "investimento" de nossas ideias e de nosso modo de vida no sentido mais amplo possível, e os ganhos a serem obtidos têm, correspondentemente, implicações de longo alcance. A "Cultura" que vivenciamos é ameaçada, criticada, contraexemplificada pelas "culturas" que criamos, e vice-versa.

O estudo ou representação de uma outra cultura não consiste numa mera "descrição" do objeto, do mesmo modo que uma pintura não meramente "descreve" aquilo que figura. Em ambos os casos há uma simbolização que está conectada com a intenção inicial do antropólogo ou do artista de representar o seu objeto. Mas o criador não pode estar consciente dessa intenção simbólica ao perfazer os detalhes de sua invenção, pois isso anularia o efeito norteador de seu "controle" e tornaria sua invenção autoconsciente. Um estudo antropológico ou uma obra de arte autoconsciente é aquele que é manipulado por seu autor até o ponto em que ele diz exatamente o que queria dizer, e exclui aquele tipo de extensão ou autotransformação que chamamos de "aprendizado" ou "expressão".

Assim, nosso entendimento tem necessidade do que lhe é externo, objetivo, seja este a própria técnica, como na arte "não objetiva", ou objetos de pesquisa palpáveis. Ao forçar a imaginação do cientista ou do artista a seguir por analogia as conformações detalhadas de um objeto externo e imprevisível, sua invenção adquire uma convicção que de outra forma não se imporia. A invenção é "controlada" pela imagem da realidade e pela falta de consciência do criador sobre o fato de estar criando. Sua imaginação – e muitas vezes todo o seu autogerenciamento – é compelida a enfrentar uma nova situação; assim como no choque cultural, ela é frustrada em sua intenção inicial e levada a inventar uma solução.

O que o pesquisador de campo inventa, portanto, é seu próprio entendimento: as analogias que ele cria são extensões das suas próprias noções e daquelas de sua cultura, transformadas por suas experiências da situação de campo. Ele utiliza essas últimas como uma espécie de "alavanca", como faz o atleta no salto com vara, para catapultar sua compreensão para além

dos limites impostos por pontos de vista prévios. Se ele pretender que suas analogias não sejam de modo algum analogias, mas uma descrição objetiva da cultura, concentrará esforços para refiná-las de modo a aproximá-las cada vez mais de sua experiência. Quando encontra discrepâncias entre sua própria invenção e a "cultura" nativa tal como vem a conhecê-la, ele altera e retrabalha sua invenção até que suas analogias pareçam mais apropriadas ou "acuradas". Se esse processo é prolongado, como é o caso no decurso do trabalho de campo, o uso da ideia de "cultura" pelo antropólogo acabará por adquirir uma forma articulada e sofisticada. Gradualmente, o objeto de estudo, o elemento objetificado que serve como "controle" para sua invenção, é inventado por meio de analogias que incorporam articulações cada vez mais abrangentes, de modo que um conjunto de impressões é recriado como um conjunto de significados.

O efeito dessa invenção é tão profundo quanto inconsciente; cria-se o objeto no ato de tentar representá-lo mais objetivamente e ao mesmo tempo se criam (por meio de extensão analógica) as ideias e formas por meio das quais ele é inventado. O "controle", seja o modelo do artista ou a cultura estudada, força o representador a corresponder às impressões que tem sobre ele, e no entanto essas impressões se alteram à medida que ele se vê mais e mais absorto em sua tarefa. Um bom artista ou cientista se torna uma parte separada de sua cultura, que se desenvolve de modos inusitados, levando adiante suas ideias mediante transformações que outros talvez jamais experimentem. É por isso que os artistas podem ser chamados de "educadores": temos algo – um desenvolvimento de nossos pensamentos – a aprender com eles. E é por isso que vale a pena estudar outros povos, porque toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura.

Com efeito, os objetos de estudo a que nos dedicamos nas artes e nas ciências podem ser vistos como "controles" na criação de nossa cultura. Nosso "aprendizado" e nosso "desenvolvimento" sempre levam adiante a articulação e o movimento significativo das ideias que nos orientam. A título de exemplo – e de "controle" para uma discussão que necessariamente tendeu à abstração –, consideremos a obra de um artista que teve tanto interesse pelo homem em geral e por seus estilos

de vida que quase pode ser chamado de antropólogo: o pintor flamengo Pieter Bruegel, o Velho.

Como ocorre com todos os exemplos históricos, o contexto da vida e da obra de Bruegel é complexo, com muitas influências entrelaçadas, e uma simplificação é necessária para qualquer discussão. Em termos artísticos, é fundamental considerar a tradição de pintura que se desenvolveu nos Países Baixos e no Ducado da Borgonha do início do século XV em diante, a qual contrastava com a arte renascentista da Itália e por vezes se nutria dela. Os primeiros mestres dessa escola flamenga, entre eles Jan van Eyck, Rogier van der Weyden e Hans Memlinc, desenvolveram um estilo de figuração baseado na perspectiva, no realismo gráfico e na intensidade do detalhe. A força dessa arte residia na materialização de cenas e temas religiosos idealizados, sob formas as mais convincentes possíveis: cada quadro é um estudo em complexidade. A Crucificação, a Virgem e o Menino e outros temas ganhavam "vida" e presencialidade graças ao excepcional controle do artista sobre a "aparência" e a "textura" de objetos familiares: o lampejo de luz no metal polido, as dobras da pele ou do tecido, os precisos contornos de folhas ou galhos.

Na medida em que esse estilo geral se consolidou, propiciou uma base para novos desenvolvimentos. O excepcional domínio do detalhe e a convincente habilidade de simular a realidade ampliaram enormemente o leque de invenções possíveis para o artista. Enquanto os pintores de princípios e meados do século XV enriqueceram sua própria concepção do Evangelho (e a de seus conterrâneos) ao recriá-lo com realidade, seus sucessores se utilizaram dessa técnica para esquadrinhar (e ampliar) toda a sua visão de mundo. Hieronymus Bosch dominou todo um gênero ao combinar o realismo da pintura flamenga com alegorias fantásticas da condição humana. Seus quadros de vermes e pássaros em trajes humanos, atrocidades e objetos estranhamente justapostos *usam* o realismo dos mestres anteriores como instrumento para a pura caricatura. Foi dessa forma, a mais radical possível, que o caráter e a diferenciação moral foram introduzidos no âmbito da figuração realista.

A arte de Pieter Bruegel constitui uma deriva análoga do realismo anterior, embora um tanto diferente. As obras de Bruegel conservaram a força da alegoria, incluindo o procedimento irônico de tratar temas profanos em detalhes intrincados, mas ele moderou sua caricatura. Muito mais do que Bosch, que geralmente recorria ao fantástico, a caricatura e a ironia simbólica das obras de Bruegel são alcançadas mediante a figuração detalhada dos camponeses flamengos e de seus costumes. O contraste entre essa temática – representada com uma caracterização penetrante, que implica longa observação – e os aspectos que Bruegel escolheu ilustrar geram uma ironia e também uma força explicativa que não é tão diferente daquela da antropologia, a qual também objetifica suas visões por meio dos costumes dos outros. Em ambos os casos a vida do povo é descrita, explicada, tornada plausível; mas no processo a obra como um todo vem a significar algo mais do que a mera descrição ou compreensão de um povo.

Como mostram seus esboços, Bruegel era fascinado pelas circunstâncias da vida entre os camponeses de seu país: suas roupas, suas casas, seus hábitos e divertimentos. Ele extraía um deleite artístico da geometria de suas formas, acentuadas pelas posturas características de suas labutas e recreações, e harmonizava o todo de sua composição com uma rara percepção da intimidade entre o camponês e a paisagem. A significância dessa magnífica apreensão artística dos costumes locais se evidencia numa outra fascinação do artista: sua obsessão por provérbios e alegorias. Provérbio e campesinato são na verdade dois aspectos do mesmo interesse, pois os próprios provérbios fazem parte da sabedoria popular do campesinato, compreensíveis em seus termos, ao passo que a representação de camponeses segundo os estilos, temas e gêneros da pintura flamenga *cria* alegorias ao apresentar os temas tradicionais sob forma analógica: ela os humaniza. A alegoria veio a ser a forma sob a qual o significado dos quadros de Bruegel foi transmitido, além de concebido. Assim como se dá com o antropólogo, sua invenção de ideias e temas familiares num meio exótico produziu uma automática extensão analógica de seu universo. E uma vez que essas ideias e temas permaneceram reconhecíveis a transformação delas no processo corporificou o tipo de ressimbolização que chamamos de alegoria – analogia com uma significação incisiva.

O "gume" do tipo particular de antropologia de Bruegel é mais visível em algumas de suas cenas de rua que retratam temas religiosos.

Esses quadros evocam dramas quase contemporâneos de Shakespeare na universalidade de sua visão e em seu intento de generalizar a vida humana por meio da caracterização de sua imensa variedade. A semelhança é realçada pelo fato de que o humanismo de ambos os artistas frequentemente serve como meio para compreender e interpretar o exótico, e até mesmo para aprender com ele. Shakespeare usou a variedade, o esplendor e a espirituosidade da vida elizabetana como um sementeiro para analogias em suas incursões na Roma antiga, na Veneza contemporânea ou na Dinamarca medieval, e o retrato que fez de seus habitantes como ingleses metafóricos certamente rendeu caricaturas que deliciaram seus conterrâneos.

Da mesma forma, os povoados bíblicos retratados em *O recenseamento em Belém* e *O massacre dos inocentes*, pinturas de Bruegel, são comunidades flamengas da época em todos os aspectos. Os eventos em si, a chegada de Maria e José a Belém para o censo e o intento dos soldados de Herodes de assassinar o menino Jesus, podem ser reconhecidos nos quadros: Maria veste um manto azul e está montada num burrico; José carrega uma serra de carpinteiro; um censo está sendo realizado; os soldados estão assediando o populacho e assim por diante. No entanto, a aldeia está coberta de neve em ambas as cenas, as pessoas se vestem como camponeses setentrionais, e os telhados altos e íngremes, as árvores podadas e a própria paisagem são típicas dos Países Baixos. Todos esses detalhes serviram para tornar familiares os eventos da Bíblia, torná-los críveis e reconhecíveis à sua audiência – e Bruegel, se pressionado, poderia ter "explicado" seus esforços nessas bases.

Mas o ímpeto interpretativo vai bem mais fundo do que a mera "tradução", pois a analogia sempre retém o potencial da alegoria. Ao exibir figuras e cenas bíblicas num ambiente contemporâneo, Bruegel também sugeria o julgamento de sua própria sociedade flamenga em termos bíblicos. Assim, o significado de *O recenseamento em Belém* não é apenas que "Jesus nasceu do homem, em um ambiente humilde, tal como as pessoas vivem hoje", mas também que, "se Maria e José chegassem a uma cidade flamenga, *ainda* teriam de se alojar num estábulo". *O massacre dos inocentes* é ainda mais incisivo, pois retrata os soldados de

Herodes, determinados a assassinar o Cristo menino, como tropas espanholas dos Habsburgos, devastando os Países Baixos com finalidades igualmente nefastas. Seja na arte ou na antropologia, os elementos que somos obrigados a usar como "modelos" analógicos para a interpretação ou explicação de nossos temas são eles mesmos interpretados no processo.

Poderíamos prosseguir considerando o desenvolvimento da pintura flamenga a partir desse ponto: o uso da pincelada por Rubens para criar uma arte impressionística que jogasse com as expectativas do observador, ou as obras soberbamente abrangentes de mestres como Rembrandt ou Vermeer. À medida que a tradição se desenvolveu, seu centro de gravidade alegórico mudou, movendo-se da delineação na própria tela para a relação entre artista (ou observador) e quadro, e desse modo para um meio de comunicação altamente sofisticado. À medida que o conteúdo expressivo da pintura foi sendo cada vez mais claramente focalizado no ato de pintar, simbolizado na ênfase na pincelada, na escolha do tema e assim por diante, os artistas passaram a se dar conta de uma certa autopercepção. Rembrandt foi colecionador de arte e Vermeer negociante de quadros, atividades que em ambos os casos se tornavam apropriadas em razão do intenso envolvimento pessoal (quase confessional) que ligava esses homens a todos os aspectos de seu trabalho. Tanto de si mesmos era criado por meio da realização da pintura.

Mas neste ponto devemos recuar e nos perguntar se esse alto grau de autoconhecimento é alcançável em nossa disciplina, se é possível uma antropologia autoperceptiva (mais do que autoconsciente). Assim como a arte de Rubens ou de Vermeer, uma ciência desse tipo se basearia num entendimento introspectivo de suas próprias operações e capacidades; ela desdobraria a relação entre técnica e temática como um meio de extrair autoconhecimento do entendimento de outros e vice-versa. Finalmente, ela tornaria a seleção e o uso de analogias e "modelos" explicativos provenientes de nossa própria cultura óbvios e compreensíveis como parte da extensão simultânea de nosso próprio entendimento e da apreensão de outros entendimentos. Aprenderíamos a externalizar noções como "lei natural", "lógica" ou mesmo "cultura" (como Rembrandt fez com seu próprio comportamento e caráter em seus autorretratos) e, vendo-as

como vemos os conceitos de outros povos, viríamos a apreender nossos próprios significados de um ponto de vista genuinamente relativo.

O estudo da cultura *é* cultura, e uma antropologia que almeje ser consciente e desenvolver seu senso de objetividade relativa precisa se avir com esse fato. O estudo da cultura é na verdade *nossa* cultura: opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços. Todo empreendimento antropológico situa-se portanto numa encruzilhada: pode escolher entre uma experiência aberta e de criatividade mútua, na qual a "cultura" em geral é criada por meio das "culturas" que criamos com o uso desse conceito, e uma imposição de nossas próprias preconcepções a outros povos. O passo crucial – que é simultaneamente ético e teórico – consiste em permanecer fiel às implicações de nossa presunção da cultura. Se nossa cultura é criativa, então as "culturas" que estudamos, assim como outros casos desse fenômeno, também têm de sê-lo. Pois toda vez que fazemos com que outros se tornem parte de uma "realidade" que inventamos sozinhos, negando-lhes sua criatividade ao usurpar seu direito de criar, *usamos* essas pessoas e seu modo de vida e as tornamos subservientes a nós. E se criatividade e invenção emergem como *as* qualidades salientes da cultura, então é para elas que nosso foco deve voltar-se agora.

CAPÍTULO 2

A cultura como criatividade

TRABALHO DE CAMPO É TRABALHO NO CAMPO

Quando fui fazer trabalho de campo entre os Daribi da Nova Guiné pela primeira vez, eu tinha certas expectativas quanto àquilo que esperava realizar, ainda que, naturalmente, tivesse poucas noções preconcebidas sobre "como seriam" aquelas pessoas. Afinal de contas, o trabalho de campo é um tipo de "trabalho": é uma experiência criativa, produtiva, muito embora suas "recompensas" não necessariamente se materializem da mesma maneira que aquelas obtidas em outras formas de trabalho. O pesquisador de campo produz uma espécie de conhecimento como resultado de suas experiências, um produto que pode ser mascateado no mercado acadêmico como "qualificação" ou inscrito em livros. A mercadoria resultante se insere numa classe que abrange outras experiências singulares: memórias de estadistas ou artistas famosos, diários de alpinistas, exploradores do Ártico e aventureiros, bem como relatos de empolgantes realizações artísticas ou científicas. Embora possam atrair atenção especial, esses produtos são não obstante produtos, e sua criação continua sendo "trabalho".

O antropólogo em campo de fato trabalha: suas "horas de trabalho" são dedicadas a entrevistar pessoas, observar e tomar notas, participar de atividades locais. Eu procurava estruturar meu dia de trabalho segundo um padrão fixo: café da manhã seguido de entrevistas com informantes; almoço, incluindo talvez algum trabalho de observação ou participação ou ainda mais entrevistas na sequência; e então uma refeição noturna. Todo tipo de circunstância – visitas, cerimônias, brigas ou excursões – interrompia essa rotina. Mesmo assim, eu me aferrava a ela, especialmente nos

primeiros meses, pois a ideia de uma atividade regular, constante, ajudava a sustentar minha sensação de utilidade em face do choque cultural, das preocupações de "não estar chegando a lugar nenhum" e das frustrações em geral. Mesmo após vários meses, quando já compreendia a situação muito melhor e me sentia mais à vontade com meus amigos daribi, ainda me apegava aos rudimentos daquela agenda como um programa designado para aprimorar meu conhecimento da cultura.

Suspeito que minha tenacidade em meio inclusive à perplexidade de meus amigos locais (muitos dos quais "trabalhavam" dia sim, dia não, e somente pela manhã) tenha resultado simplesmente de "querer fazer um bom trabalho", de uma ideia deveras ocidental de trabalho e compromisso com a própria vocação. Rotinas desse tipo não são incomuns entre antropólogos em campo – elas fazem parte da definição geral do trabalho do antropólogo (por mais ilusória que possa ser): a de que atuamos sobre os nativos de maneira a produzir etnografias. (Independentemente das sutilezas do envolvimento do pesquisador com a cultura nativa, é ele que dá início a esse envolvimento e os resultados são vistos como sua "produção"). Assim, a totalidade do interesse do etnógrafo na "cultura" e o modo como ele implementa esse interesse em campo é que definem seu trabalho como pesquisador de campo.

De início, não era fácil para meus amigos daribi compreender em que consistia esse trabalho – esse interesse por eles e suas maneiras –, e muito menos levá-lo a sério. Perguntavam-me se eu era "governo", "missão", ou "doutor" (eles recebiam visitas regulares dos membros de um programa de controle da lepra), e informados de que eu não era nada disso estarreciam-se: "Não é governo, não é missão, não é doutor!". Quando descobri o termo em *pidgin* para antropólogo, *storimasta*,[1] adotei-o como rótulo para o meu trabalho, e os nativos puderam me colocar no mesmo "bolo" dos linguistas missionários que lhes eram familiares. Mas, embora o termo tenha resolvido o problema da classificação, pouco contribuiu para tornar meu trabalho plausível para eles. Por que procurar saber sobre as "histórias" de outros povos, suas ideias e modos de vida?

1. Derivação da expressão inglesa *story master* ("mestre de histórias"). [N.T.]

Quem paga por esse tipo de trabalho, e por quê? Isso é serviço para um homem adulto? (Dúvida: será esse nosso *storimasta* um homem adulto?)

Se o trabalho que eu fazia entre os Daribi era para eles problemático e desconcertante, talvez a maneira como eu vivia pudesse oferecer uma pista para compreendê-lo. Como eu não era casado, minha casa foi construída ao lado da residência dos homens solteiros, e uma vez que os Daribi veem o celibato como um estado nada invejável acabei recebendo comiseração e solidariedade consideráveis. Suscitou especial interesse o fato de que tive de contratar um cozinheiro para preparar minhas refeições.[2] Seu relacionamento comigo tornou-se objeto de curiosidade, e muitos vinham investigar suas tarefas e minha casa em geral. Todas as noites uma pequena multidão de homens e meninos se reunia para me ver comer minha refeição noturna. O clima prevalecente era de curiosidade e cordialidade. Embora eu procurasse partilhar minha comida, o que havia era pouco mesmo para mim, e normalmente apenas três ou quatro espectadores conseguiam dar uma "provada". A mistura de assombro e companheirismo durou toda a minha estada, e foi apenas gradualmente que pude entrever seu fundamento: a ideia de que meu estranho "trabalho" estava de alguma maneira relacionado ao meu estado celibatário.

Sem dúvida, o fato de eu ter de pagar alguém que cozinhasse para mim era estranho e talvez comovente. Os Daribi comentavam com frequência que "nossas esposas são nossas cozinheiras"; os daribi solteiros têm de encontrar comida por si mesmos ou consegui-la com suas mães ou com as esposas de seus irmãos. Possivelmente eu confirmava muitas suspeitas quando, ao me perguntarem sobre por que eu não era casado, eu respondia que preferia primeiro terminar meus estudos e meu trabalho de campo. Minha condição continuou a suscitar a compaixão de meus vizinhos, e quando eu persistia em importuná-los para que me fornecessem relatos de como as coisas vieram a ser como são, esse era um fator crucial na obtenção de respostas. Um informante de meia-idade, que passava várias de suas horas ociosas lamuriando seu estado celibatário (ele de

2. Suas tarefas mais árduas consistiam em buscar água, lavar pratos e remover as pequenas larvas que sempre conseguiam infestar meu suprimento de arroz integral.

fato fora responsável pela morte de uma de suas esposas),[3] apiedou-se de mim e revelou-me o mito de origem local "porque você também não tem uma esposa, e tenho pena de você".

Meu status como representante do homem branco tornava minha situação ainda mais intrigante para meus amigos daribi. De que modo meus interesses peculiares se associavam às especialidades dos outros europeus que eles conheciam, tais como os agentes do governo, os missionários, os médicos? Seriam estes tão somente nomes? Eles apenas se referiam a tipos de trabalho diferentes ou de fato constituíam famílias separadas e distintas, ou mesmo tipos diferentes de gente? Esse era o sentido da pergunta que alguns de meus amigos me fizeram certa tarde: "Vocês, antropólogos, podem se casar com gente do governo e com missionários?". Expliquei que poderíamos se quiséssemos, mas que eu não tinha nenhuma aspiração particular nesse sentido. Mas eu não havia respondido à verdadeira questão, de modo que posteriormente ela foi reformulada de uma maneira diferente: "Existem *kanakas* (isto é, "nativos, gente como nós") nos Estados Unidos?". Eu disse que sim, pensando nos agricultores de subsistência em algumas partes do país, mas receio ter evocado a imagem de uma população subordinada, vivendo sob a tutela de oficiais de patrulhas governamentais, missionários e outros.

Não era uma questão que se pudesse colocar facilmente em poucas palavras, de modo que minhas respostas, por mais "corretas" que fossem, estavam fadadas a induzir a erros. E contudo, o problema era fundamental, pois girava em torno das razões de minha presença na aldeia e da natureza do trabalho que eu estava fazendo – e das motivações por trás dele. Eu me via continuamente desconcertado, e às vezes incomodado, pela preocupação de meus amigos com aquilo que eu tomava como assuntos secundários – meus arranjos domésticos e meu estado conjugal –, já que eu definia a mim mesmo e justificava minha presença em termos dos meus interesses antropológicos e do meu trabalho de campo. Os Daribi, de sua parte, provavelmente ficavam igualmente pasmos com minha estudada indiferença quanto aos problemas da vida e da subsistência e com minha inexplicável

3. Ele entoava o canto fúnebre daribi, um lamento prolongado.

paixão por entrevistas. (E, afinal de contas, se eu podia lhes perguntar com que tipo de gente eles podiam se casar, era justo que eles pudessem me perguntar com que tipo de gente eu podia me casar.)

O trabalho que eu tinha ido fazer entre os Daribi incorporava uma noção de criatividade e daquilo que é importante na vida totalmente diferente daquela que suas próprias vidas e seu trabalho representavam. Meu trabalho pretendia-se criatividade pela criatividade, ou produção pela produção, empreendido para acrescentar algo ao corpo de conhecimentos cumulativos que chamamos de "literatura antropológica". Seus interesses e motivações seriam necessariamente obscuros e mesmo enganosos para alguém que não partilhasse nosso entusiasmo por esse tipo de produção. Por meio desse trabalho eu esperava inventar o povo daribi para meus colegas e conterrâneos, um pouco como inventamos nossa própria cultura exatamente por meio do mesmo tipo de criatividade. Em face das circunstâncias, porém, eu dificilmente poderia esperar retratar a criatividade daribi como uma imagem espelhada da nossa própria criatividade.

Para começar, suas tentativas de me "inventar", de tornar minha pessoa e meu trabalho plausíveis, inevitavelmente levaram a uma espécie de piedade e comiseração que é o inverso da compaixão piegas que os filisteus de nossa cultura frequentemente professam pelo "primitivo" inculto e atrasado. O equívoco deles a meu respeito não era o mesmo que meu equívoco acerca deles, de modo que a diferença entre as nossas respectivas interpretações não poderia ser descartada com base na dissimilaridade linguística ou nas dificuldades de comunicação. Uma vez que meu problema particular começou com a antropologia e com minhas próprias expectativas (e de nossa cultura) quanto à "cultura" e à criatividade, retomemos esse tema como uma chave para o problema.

A AMBIGUIDADE DA "CULTURA"

Nossa palavra "cultura" [*culture*] deriva de uma maneira muito tortuosa do particípio passado do verbo latino *colere*, "cultivar", e extrai alguns de seus significados dessa associação com o cultivo do solo. Esta também

parece ter sido a principal acepção das formas do francês e do inglês medievais das quais deriva nosso uso presente (por exemplo, em inglês médio [séculos XII-XV] *cultura* significava "um campo arado"). Em tempos posteriores "cultura" adquiriu um sentido mais específico, indicando um processo de procriação e refinamento progressivo na domesticação de um determinado cultivo, ou mesmo o resultado ou incremento de tal processo. Assim é que falamos de agricultura, apicultura, da "cultura da vinha" ou de uma cultura bacteriana.

O sentido contemporâneo do termo – um sentido "sala de ópera" – emerge de uma metáfora elaborada, que se alimenta da terminologia da procriação e aperfeiçoamento agrícola para criar uma imagem de controle, refinamento e "domesticação" do homem por ele mesmo. Desse modo, nas salas de estar dos séculos XVIII e XIX falava-se de uma pessoa "cultivada" como alguém que "tinha cultura", que desenvolvera seus interesses e feitos conforme padrões sancionados, treinando e "criando" sua personalidade da mesma maneira que uma estirpe natural pode ser "cultivada" [*cultured*].

O uso antropológico de "cultura" constitui uma metaforização ulterior, se não uma democratização, dessa acepção essencialmente elitista e aristocrática. Ele equivale a uma extensão abstrata da noção de domesticação e refinamento humanos do indivíduo para o coletivo, de modo que podemos falar de cultura como controle, refinamento e aperfeiçoamento gerais do homem por ele mesmo, em lugar da conspicuidade de um só homem nesse aspecto. Empregada nesse sentido, a palavra também carrega fortes conotações da concepção de Locke e Rousseau do "contrato social", da moderação dos instintos e desejos "naturais" do homem por uma imposição arbitrária da vontade. O conceito oitocentista de "evolução" adicionou uma dimensão histórica a essa noção de criação e moderação do homem por ele mesmo, resultando no conceito otimista de "progresso".

Independentemente de suas associações mais específicas, contudo, nosso termo moderno "cultura" conserva as diversas associações – e portanto a ambiguidade criativa – introduzidas por essas metaforizações. Com efeito, a confusão de "cultura" no sentido "sala de ópera" com a

acepção antropológica mais geral deve-se a uma contínua derivação de um significado a partir do outro.[4] É nessa zona de ambiguidade, com suas implicações contrastantes, que podemos esperar encontrar uma pista daquilo que no mais das vezes pretendemos ao usar a palavra.

Quando falamos dos "centros culturais", ou mesmo da "cultura" da cidade de Chicago, temos em mente um certo tipo de instituição. Não estamos falando em siderúrgicas, aeroportos, mercearias ou postos de gasolina, ainda que estes estejam incluídos nas definições antropológicas de cultura mais católicas. As "instituições culturais" de uma cidade são seus museus, bibliotecas, orquestras sinfônicas, universidades e talvez seus parques e zoológicos. É nesses santuários especializados, mantidos à parte da vida cotidiana por regulamentos especiais, subsidiados por fundos especiais e cuidados por pessoal altamente qualificado, que os documentos, registros, relíquias e corporificações das mais altas realizações humanas são preservados e a "arte" ou "cultura" é mantida viva. A ideia de um "conservatório" musical é um bom exemplo, pois ele provê uma atmosfera reverente para a prática de estudos, ensaios, recitais e concertos, essenciais à "vida" da música. As instituições culturais não apenas preservam e protegem os resultados do refinamento do homem: também o sustentam e propiciam sua continuidade.

A ligação entre essa Cultura "institucional" e o conceito mais universal do antropólogo não é imediatamente evidente, ainda que na realidade seja apenas superficialmente disfarçada pelas fachadas das bibliotecas, museus e salas de ópera. Pois o verdadeiro cerne de nossa cultura, em sua imagem convencional, é sua ciência, arte e tecnologia, a soma total das conquistas, invenções e descobertas que definem nossa ideia de "civilização". Essas conquistas são preservadas (em instituições), ensinadas (em outras instituições) e ampliadas (em instituições de pesquisa) mediante um processo cumulativo de refinamento. Preservamos uma vasta panóplia de ideias, fatos, relíquias, segredos, técnicas, aplicações, fórmulas e documentos como "nossa cultura", a soma de nossas maneiras

4. A anterior "derivação" do sentido "sala de ópera" da palavra a partir do sentido agrícola provavelmente coincidia com uma confusão e uma ambiguidade criativa similares.

de fazer as coisas, a soma do "conhecimento" tal como o conhecemos. Essa "cultura" existe em um sentido amplo e um sentido restrito, em um sentido "não marcado" e um sentido "marcado".

A produtividade ou criatividade de nossa cultura é definida pela aplicação, manipulação, reatualização ou extensão dessas técnicas e descobertas. Qualquer tipo de trabalho, seja ele inovador ou simplesmente "produtivo", como se diz, adquire sentido em relação a essa soma cultural, que constitui seu contexto de significação. Quando um encanador troca um cano, faz uso de um complexo de descobertas tecnológicas e esforços produtivos interligados. Seu ato adquire sentido como "trabalho" mediante sua integração nesse complexo; aplica e leva adiante certas invenções tecnológicas (como faria uma "instituição Cultural") e tanto define o encanador como um trabalhador, quanto estabelece uma relação de complementaridade entre seus esforços e os esforços de outros trabalhadores. O trabalho do antropólogo também faz isso: utiliza-se de um fundo comum de habilidades e ideias que podem ser adquiridas por "educação" e contribui para uma totalidade chamada "a literatura antropológica".

O trabalho [*work*] dotado de significado, produtivo, que também é chamado de "labor" [*labor*],[5] é a base do nosso sistema de crédito, de forma que podemos computá-lo em termos monetários. Isso possibilita avaliar outras quantidades, tais como tempo, recursos e trabalho [*labor*] acumulado, ou mesmo "direitos" e "obrigações" abstratos. Essa produtividade, a aplicação e implementação do refinamento do homem por ele próprio, consiste no foco central de nossa civilização. Isso explica o alto valor atribuído à "Cultura" no sentido restrito, marcado, "sala de ópera", pois ela representa o incremento criativo, a produtividade que cria trabalho e conhecimento ao fornecer-lhes ideias, técnicas e descobertas, e que em última instância molda o próprio valor cultural. Experimentamos a relação entre os dois sentidos de "cultura" nos significados de nossa

5. Tanto *labor* quanto *work* foram traduzidos como "trabalho". Entretanto, há uma diferença entre os termos na medida em que *work* se refere ao trabalho em geral, num sentido mais abstrato, e *labor* indica mais especificamente mão de obra ou trabalho enquanto esforço físico ou mental. [N. T.]

vida e trabalho cotidianos: a "cultura" no sentido mais restrito consiste em um precedente histórico e normativo para a cultura como um todo: ela encarna um ideal de refinamento humano.

É porque trabalho e produtividade são centrais em nosso sistema de valores que neles baseamos nosso sistema de crédito. O "dinheiro", ou a "riqueza", é portanto o símbolo do trabalho, da produção de coisas e serviços segundo técnicas que constituem a herança preservada de nosso desenvolvimento histórico. Embora algumas dessas técnicas sejam patenteadas, algumas fórmulas sejam secretas e algumas habilidades sejam propriedade de pessoas particulares, a maior parte de nossa tecnologia e de nossa herança cultural é de conhecimento público, sendo posta à disposição pela educação pública. Assim como o dinheiro representa o padrão público de troca, a educação define um certo pré-requisito para a participação.

E, todavia, ao passo que a produtividade é pública, pode-se dizer que a família é periférica e privada. Dinheiro e, por conseguinte, trabalho são necessários para "sustentar" uma família, mas nem dinheiro nem trabalho [*labor*] devem ser a principal preocupação no interior da família. A despeito de como o dinheiro é ganho ou gasto, a renda familiar é em alguma medida *compartilhada* entre seus membros, mas não distribuída em troca de serviços familiares. Como mostrou David Schneider em *American Kinship*,[6] as relações no interior da família são simbolizadas em termos de amor, de amor sexual ou de uma relação de "solidariedade difusa, duradoura". A oposição entre dinheiro e amor dramatiza a separação nítida traçada em nossa cultura entre "negócios" e "vida doméstica".

O amor é tradicionalmente aquilo que "o dinheiro não pode comprar", e o dever, algo que se supõe estar acima de considerações pessoais. Por isso, as histórias de casos amorosos entre homens de negócios e suas secretárias, médicos e enfermeiras ou pilotos e aeromoças tornam-se escândalos célebres, assim como relatos sobre estrelas do cinema ou da televisão que se casam entre si em proveito de suas imagens. E, é claro, o papel da prostituta, que faz "por dinheiro" aquilo que outras mulheres fazem "por amor" e que vive em uma "casa que não é um lar", simboliza para muitos

6. David M. Schneider, *American Kinship: A Cultural Account*. New Jersey: Prentice-Hall, 1968.

americanos um antimundo de vício e corrupção. Relações interpessoais, e em especial as familiares, devem ser privadas e estar "acima" de interesses monetários: não se deve "usá-las" para fins de ganhos financeiros.

Com exceção das especulações de alguns antropólogos, a vida familiar e as relações interpessoais desempenham um papel quase insignificante nos relatos históricos geralmente utilizados para validar nossa autoimagem cultural. Esses mitos costumam ser obcecados com o desenvolvimento do homem como uma história da evolução das técnicas produtivas, uma gradual acumulação de "instrumentos" e "adaptações" que indica uma sofisticação tecnológica cada vez maior. Não é difícil relembrar as listas dos grandes avanços ensinadas na escola: o fogo, atribuído ao homem "pré-histórico", o alfabeto, a roda, o arco romano, a estufa de Franklin[7] e assim por diante. A despeito das datas, dos nomes ou das invenções específicas, a "Cultura" emerge como uma acumulação, uma soma de invenções grandiosas e conquistas notáveis. Equivale, de fato, a uma conexão rigidamente controlada da noção ampla e abstrata de "cultura" com o sentido mais estrito da palavra, minimizando a ambiguidade.

A ideia de que há lugares no mundo onde as esposas podem ser compradas frequentemente sugere uma espécie de tolo paraíso quimérico para aqueles que querem acreditar que um dia o controle sobre as mulheres poderia ser tão simples assim. Mas à luz da nossa discussão sobre o amor e o dinheiro em nossa própria cultura esses anseios devem ser descartados como uma forma de fantasia em torno da prostituição. Ademais, a suposição de que esposas sejam "compradas" e "vendidas" em sociedades tribais envolve a mais profunda incompreensão desses povos. Nas palavras de Francis Bugotu, um nativo das Ilhas Salomão: "A compra de esposas em sociedades primitivas não tem nenhuma equivalência com as trocas pecuniárias do Ocidente. O dinheiro não é importante e com certeza não é o atrativo. É a mulher que é valiosa".[8]

7. "*Franklin stove*": aquecedor de ferro com formato de lareira inventado por Benjamin Franklin em meados do século XVII. [N.T.]

8. Francis Bugotu, "The Culture Clash". *New Guinea and Australia, The Pacific and Southeast Asia*, vol. 3, n. 2, 1968, p. 67.

O que chamaríamos de "produção" nessas sociedades corresponde à simbolização mesmo das mais íntimas relações pessoais. Para os melanésios, "trabalho" pode ser qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que desempenha na interação humana. O trabalho de "ganhar a vida" tem lugar no interior da família, cujos membros assumem papéis complementares, correspondentes à imagem cultural do sexo e da faixa etária de cada um. Assim, "produção" é aquilo que homens e mulheres ou homens, mulheres e crianças fazem juntos; é o que os define socialmente em seus diversos papéis e também simboliza o significado da família. Um homem se limita a certas atribuições – talvez, como entre os Daribi, derrubar árvores, cercar roças ou cuidar de certas plantações. Outras tarefas cabem às mulheres, e um homem não as realizaria sem vergonha ou, pior ainda, sem prejuízo da sua autoimagem. Uma espécie de integração intersexual, que por analogia chamamos "casamento", é tão necessária à subsistência quanto à criação dos filhos, de modo que relações sexuais e produtividade fazem parte de uma mesma totalidade, a qual poderíamos denominar como "a produção de pessoas".

Uma vez que nesse tipo de sociedade a família *é* "produção", ela é autossustentável, e não há necessidade alguma de "sustentá-la". Mas um sistema desse tipo torna o "casamento" e a família uma questão de vida ou morte: uma pessoa que não se casa não pode produzir, e está condenada a uma dependência servil dos outros. Assim, o problema central para os homens jovens, celebrado em mitos e provérbios, torna-se encontrar uma esposa. A demanda não é pelos produtos em si mesmos, ou pelo dinheiro para comprar produtos, mas por *produtores*; uma vez que todos os aspectos importantes da subsistência cabem à família, a preocupação principal passa a ser constituir e manter uma família. É assim que os sistemas de troca das sociedades tribais e camponesas se ajustam ao ciclo de vida humano e à substituição de pessoas por "riquezas". As pessoas são indispensáveis, de modo que as coisas mais valiosas que se conhecem são postas a serviço do controle da distribuição das pessoas. São os detalhes dessa substituição, o controle, a troca e a distribuição de pessoas, que os antropólogos entendem como "estrutura social".

A produtividade das sociedades tribais não é obcecada por instrumentos ou técnicas na medida em que constitui uma parte das relações interpessoais e encarna valores humanos, e não valores abstratos. As técnicas de produção básicas – abertura de roças, construção de casas, tecelagem, processamento de comida – são incorporadas aos papéis sexuais e dizem respeito ao que se entende por ser homem ou mulher. Técnicas mais especializadas, ou preocupações com habilidades e técnicas em si mesmas, são periféricas e individuais. Os antropólogos conhecem esses empreendimentos como "magia", "feitiçaria" e "xamanismo": o desenvolvimento e entesouramento de técnicas muitas vezes secretas a fim de garantir o sucesso pessoal.

Assim, as culturas tribais encarnam uma inversão de nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário (e subsidiado). E essa inversão não é trivial: ela permeia ambos os estilos de criatividade em todos os seus aspectos. Na medida em que produzimos "coisas", nossa preocupação é com a preservação de coisas, produtos, e com as técnicas de sua produção. Nossa Cultura é uma soma dessas coisas: conservamos as ideias, as citações, as memórias, as criações, e deixamos passar as pessoas. Nossos sótãos, porões, baús, álbuns e museus estão repletos desse tipo de Cultura.

Por outro lado, a sugestão de que povos tribais são "materialistas" – com frequência levantada no caso dos habitantes das terras altas da Nova Guiné – faz tão pouco sentido quanto a acusação de que eles "compram" esposas. Aqui, como diz Bugotu, as pessoas é que são importantes; os objetos de valor consistem em "fichas" para "contar" pessoas, e, longe de serem entesourados, são frequentemente dispersos por ocasião da morte mediante pagamentos mortuários. São as pessoas, e as experiências e significados a elas associados, que não se quer perder, mais do que as ideias e coisas. Meus amigos da Nova Guiné transferem os nomes dos mortos recentes para os recém-nascidos e também consideram imprescindível inventar os mortos sob a forma de fantasmas, de modo a não perdê-los por completo. Fazemos algo muito semelhante com os livros, que são nossos "fantasmas", nosso passado, onde vive boa parte daquilo que chamamos nossa "Cultura".

Tratando-se de estilos de criatividade, e não meramente de "tipos de sociedade", essas orientações que vimos discutindo caracterizam a invenção humana de uma maneira total e abrangente. E porque a percepção e a compreensão dos outros só podem proceder mediante uma espécie de analogia, conhecendo-os por meio de uma extensão do familiar, cada estilo de criatividade é também um estilo de entendimento. Para os povos da Nova Guiné, a criatividade do antropólogo *é* a sua interação com eles, em vez de resultar dela. Eles percebem o pesquisador em campo como alguém que está "fazendo" vida, um pouco como Zorba o Grego poderia percebê-lo, uma forma de "vida" ousada e inclusiva. E, como em todos os casos dessa natureza, deseja-se ajudar o incauto forasteiro. Ou pelo menos tem-se pena dele.

De sua parte, o antropólogo supõe que o nativo está fazendo o que *ele* está fazendo – a saber, "cultura". E assim, como um modo de entender os sujeitos que estuda, o pesquisador é obrigado a inventar uma cultura para eles, como uma coisa plausível de ser feita. Mas, como a plausibilidade é uma função do ponto de vista do pesquisador, a "cultura" que ele imagina para o nativo está fadada a manter uma distinta relação com aquela que ele reivindica para si mesmo.

Quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a "inventa" generalizando suas impressões, experiências e outras evidências como se estas fossem produzidas por alguma "coisa" externa. Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou reificação, daquela "coisa". Mas para que a cultura que ele inventa faça sentido para seus colegas antropólogos, bem como para outros compatriotas, é necessário que haja um controle adicional sobre sua invenção. Ela precisa ser plausível e plena de sentido nos termos de sua própria imagem de "cultura". Vimos que o termo "cultura" não tem para nós um referente único: seus vários e sucessivos significados são criados mediante uma série de metaforizações ou, se se preferir, "ambiguidades". Quando identificamos um conjunto de observações ou experiências como uma "cultura", estendemos nossa ideia de cultura para englobar novos detalhes e ampliar suas possibilidades tanto quanto sua ambiguidade. Em um sentido importante, a "invenção" hipotética de uma cultura por um antropólogo constitui um ato de extensão: é uma "derivação" nova e singular do sentido abstrato de cultura a partir do seu sentido mais restrito.

Mas, se o significado da noção abstrata e antropológica de "cultura" depende da noção "sala de ópera", o inverso também é verdadeiro. E a questão tampouco se restringe a essas duas variantes; constructos mais recentes, como "subcultura" ou "contracultura", metaforizam o termo antropológico para gerar uma riqueza ainda maior – e também uma mudança – de significados. As possibilidades semânticas do conceito de "cultura" permanecem uma função dessa riqueza e dessa interação entre alusão e insinuação. A escrita antropológica tendeu a conservar a ambiguidade da cultura, pois essa ambiguidade é continuamente acentuada pela identificação de "culturas" provocativamente novas e diferentes e continuamente controlada mediante a formação de analogias explicativas.

Não é de surpreender portanto que os antropólogos sejam tão fascinados por povos tribais, por modos de pensamento cuja ausência de qualquer coisa similar à nossa noção de "cultura" provoca nossas generalizações a tomar formas fantásticas e alcançar extremos. Esses objetos de estudo são provocativos e interessantes justamente por essa razão, porque introduzem no conceito de cultura o "jogo" de possibilidades mais amplas e de generalizações mais extensivas. Tampouco deveríamos nos surpreender se as analogias e os "modelos" resultantes parecerem desajeitados ou mal ajustados, pois eles se originam do paradoxo gerado pelo ato de imaginar uma cultura para pessoas que não a concebem para si mesmas. Esses constructos são pontes aproximativas para significados, são parte de nosso entendimento, não seus objetos, e nós os tratamos como "reais" sob o risco de transformar a antropologia em um museu de cera de curiosidades, de fósseis reconstruídos, de grandes momentos de histórias imaginárias.

O MUSEU DE CERA

Talvez não seja acidental o fato de que boa parte da antropologia, em seus primórdios, tenha se desenvolvido em museus, e que museus sejam instituições Culturais no sentido "marcado" da palavra. Pois os museus constituem o ponto de transição ou articulação lógico entre os dois principais

sentidos de "cultura": eles metaforizam espécimes e dados etnográficos, analisando-os e preservando-os, e os tornam necessários ao nosso refinamento, ainda que pertençam a uma outra cultura. Os postes totêmicos, as múmias egípcias, as pontas de flechas e outras relíquias em nossos museus são "cultura" em dois sentidos: são simultaneamente produtos de seus criadores e produtos da antropologia, que é "cultural" no sentido restrito. Na medida em que pacotes mágicos, cerâmicas, mantos e outros itens foram fundamentais para a definição e a reconstrução museológica de outras "culturas", adquiriram a mesma importância estratégica que as relíquias que *nós* buscamos preservar: a primeira máquina de costura, mosquetes usados em guerras revolucionárias ou os óculos de Benjamin Franklin. O estudo dos "primitivos" tornou-se uma função de nossa invenção do passado.

Tendo isso em mente, não é de espantar que Ishi, o último sobrevivente yahi da Califórnia, tenha passado os anos após sua rendição vivendo em um museu.[9] Àquela época os museus haviam assumido plenamente o papel de reserva da cultura indígena, e conta-se que, quando fazia tempo bom, Kroeber e outros acompanhavam Ishi às montanhas para que ele pudesse demonstrar procedimentos e técnicas de sobrevivência na selva dos Yahi. A despeito da profunda simpatia de Kroeber por Ishi, é difícil evitar o sentimento de que ele constituía o espécime museológico ideal, que fazia o trabalho antropológico para o antropólogo ao produzir e reconstituir sua própria cultura. Essa sugestão facilita o esquecimento de que o trabalho de Ishi como índio era primordialmente o de viver, e que ele meramente havia trocado sua existência fugitiva por uma sinecura formolizada. Mas este, uma vez mais, é precisamente o ponto: ao aceitar um emprego como espécime de museu, Ishi realizou a metaforização da vida em cultura que define grande parte da compreensão antropológica.

Se Ishi trouxe o mundo para dentro dos museus, a anterior doutrina das "sobrevivências" de Tylor havia trazido os museus para o mundo. Pois se os aspectos "improdutivos" da vida cultural, como a ideia de

9. Cf. Theodora Kroeber, *Ishi in Two Worlds*. Berkeley: University of California Press, 1963.

parentesco de Morgan, podem ser compreendidos como traços sobreviventes de um estágio evolutivo anterior, eles então seriam, assim como os índios "não produtivos", fósseis. Os primeiros evolucionistas estavam dispostos a admitir como autovidente que a vida produtiva fosse dotada de significado, reservando o restante para a sua própria invenção produtiva do passado. Mas o sentido reflexivo dessa metaforização transformou todo o mundo dos "costumes" num gigantesco museu vivo, que somente os antropólogos tinham o privilégio de interpretar. Não era apenas o museu que constantemente recriava o passado, mas a própria vida do homem.

Tanto no caso de Ishi quanto no de Tylor, a "cultura" no sentido abstrato e antropológico era um artefato reificado da "Cultura" no sentido restrito, marcado. Na medida em que essa invenção, ou derivação, se deu no contexto dos museus e da nossa autoidentificação histórica, a noção de cultura resultante assumiu as características de um acervo de museu. Era finita, discreta e inequívoca: possuía "estilos" e "usos" peculiares, que podiam ser determinados com grande precisão. Podia ser difícil afirmar se um determinado índio era *de fato* um Cheyenne ou um Arapaho, mesmo interrogando-o de perto, mas nunca havia dúvida alguma sobre estilos e artefatos. Sob a égide protetora de nossas "instituições Culturais" construiu-se uma série de culturas distintas e uma concepção geral de cultura em todos os aspectos análogas ao nosso sentido "marcado" de Cultura, como um acúmulo de grandes ideias, invenções e realizações.

Sob vários aspectos, essa ideia de cultura jamais deixou a imaginação antropológica. Nossas tentativas de metaforizar os povos tribais como "Cultura" os reduziram a técnicas e artefatos; nossas tentativas de produzir essas culturas etnologicamente, de compreender o "artefato" reproduzindo-o, redundaram em "sistemas" sobredeterminados. A lógica de uma sociedade em que "cultura" é algo consciente e deliberado, em que a vida serve a algum propósito, em vez do inverso, em que se requer que cada fato ou proposição tenha uma razão, cria um efeito estranhamente surrealista quando aplicada a povos tribais. De fato, tais "funções", "fatos sociais" e "estruturas lógicas da mente" são tão pouco críveis em nossas experiências *in loco* com os nativos que forçosamente somos levados

a considerar que as "razões" e os "propósitos" teoricamente aduzidos são propriedades universais subliminares, subconscientes ou implícitos.

O resultado foi uma sobrecarga do conceito generalizado de cultura, abarrotado com tantas lógicas explanatórias, níveis e sistemas de sobre determinações heurísticas a ponto de fazê-lo surgir como a própria metáfora da "ordem". Uma tal "cultura" é totalmente dotada de predicados: é regra, gramática e léxico, ou necessidade, uma perfusão completa de formas e paradigmas rígidos que perpassa todo o leque do pensamento e da ação humanos; em termos freudianos, aproxima-se de uma compulsão coletiva. Além disso, já que essa "ordem" de ferro representa ao mesmo tempo nosso meio de compreender a cultura, a mudança ou variação só pode ser abordada negativamente, como uma espécie de entropia, estática ou "ruído".

Na busca por análogos de nossas ordens lógica, legal, política e econômica entre os povos tribais, apoderamo-nos de toda sorte de uso convencional, simbólico e idiomático para transformá-los em "estrutura". Isso é particularmente evidente na antropologia social, em que os significados associados a relações interpessoais são frequentemente literalizados em termos de seus componentes simbólicos: o parentesco é reduzido à biologia ou a paradigmas genealógicos, e a própria sociedade é truncada em uma série de mecanismos para a contínua redistribuição de pessoas e bens. Aqui somos uma vez mais confrontados com a afirmação de Francis Bugotu: as pessoas é que são importantes, não a economia e a mecânica de sua transferência. Uma abordagem que vê o gado pago pela noiva em povos africanos – virtualmente uma matriz de metáforas sociais – como "propriedade" econômica, ou que interpreta os sistemas de casamento de aborígines australianos como engenhosos programas de computador ou como vertiginosas permutações do tabu do incesto, é uma abordagem que efetivamente operou uma vivisecção dos significados nativos na tentativa de entendê-los.

O estudo desses modos de conceitualização exóticos realmente equivale a uma ressimbolização deles, transformando seus símbolos nos nossos, e é por isso que eles aparecem tão frequentemente sob uma forma reduzida ou literalizada. Uma antropologia que se recusa a aceitar a universalidade da mediação, que reduz o significado a crença,

dogma e certeza, será levada à armadilha de ter de acreditar ou nos significados nativos ou nos nossos próprios. A primeira alternativa, dizem-nos, é supersticiosa e não objetiva; a segunda, de acordo com alguns, é "ciência". E, todavia, esse tipo de ciência pode facilmente degenerar em uma forma de discurso indireto, em um modo de fazer afirmações provocativas traduzindo idiomas em fatos e superexoticizando os objetos de pesquisa em prol do efeito simbólico. Isso é possível porque a antropologia sempre é necessariamente mediadora, esteja ou não consciente das implicações disso; a cultura, como o termo mediador, é uma maneira de descrever outros como descreveríamos a nós mesmos, e vice-versa.

Uma autêntica metaforização dos diversos fenômenos da vida e do pensamento humanos em termos de nossa noção de "cultura" necessariamente tem de passar pela invenção criativa que manifestamos no ato de estudar um outro povo. De outro modo, somos compelidos à postura explicitamente falsa de criar ambiguidades no interior de nossos próprios conceitos de modo a provar a natureza precisa, estritamente determinada e não ambígua dos conceitos de outros povos, de inventar sistemas incapazes de inventar e de chamá-los "culturas". Enquanto o conceito antropológico permanecer dependente do sentido "sala de ópera" do termo, mesmo que parcialmente, nossos estudos sobre outros povos, e particularmente sobre as sociedades tribais, serão enviesados na direção de nossa própria autoimagem.

Enquanto nossa invenção de outras culturas não puder reproduzir, ao menos em princípio, o modo como essas culturas inventam a si mesmas, a antropologia não se ajustará à sua base mediadora e aos seus objetivos professos. Precisamos ser capazes de experienciar nosso objeto de estudo diretamente, como significado alternativo, em vez de fazê-lo indiretamente, mediante sua literalização ou redução aos termos de nossas ideologias. A questão pode ser formulada em linguagem prática, filosófica ou ética, mas em todos os casos ela diz respeito àquilo que *escolhemos* querem dizer com a palavra "cultura" e a como decidimos dirimir, e inventar, suas ambiguidades.

"ROAD BELONG CULTURE"[10]

Se a "cultura" se torna paradoxal e desafiante quando aplicada aos significados de sociedades tribais, podemos especular se uma "antropologia reversa" é possível, literalizando as metáforas da civilização industrial moderna do ponto de vista das sociedades tribais. Certamente não temos o direito de esperar por um esforço teórico análogo, pois a preocupação ideológica desses povos não lhes impõe nenhuma obrigação de se especializar dessa maneira, ou de propor filosofias para a sala de conferências. Em outras palavras, nossa "antropologia reversa" não terá nada a ver com a "cultura", com a produção pela produção, embora possa ter muito a ver com a qualidade de vida. E, se os seres humanos são geralmente tão inventivos quanto viemos supondo aqui, seria muito surpreendente se tal "antropologia reversa" já não existisse.

Ela existe, por certo. Com a expansão política e econômica da sociedade europeia no século XIX, muitos povos tribais do mundo todo se viram em uma situação de "trabalho de campo", sem que tivessem responsabilidade alguma por isso. "Trabalho de campo" talvez seja um eufemismo para aquilo que muitas vezes foi pouco mais que um choque cultural continuado, cumulativo, mas ainda assim há um paralelo, pois o choque cultural nos força a objetificar, a buscar compreensão. Chamamos essas tentativas de compreensão de muitas coisas, pois elas assumem muitas formas, mas mesmo os termos mais familiares traem a forma ativista que o pensamento concertado tem de assumir entre povos em que o pensamento é uma parte da vida: culto da carga (*cargo cult*) e movimento milenarista.

10. Derivada por Wagner da expressão em pidgin *rot bilong kago*, "*road belong cargo*", significando, no contexto dos movimentos de culto da carga na Nova Guiné descritos por Peter Lawrence, a "estrada da carga", o caminho por onde a carga chegaria – isto é, as práticas rituais ou sociais e a moralidade a serem adotadas de modo a obter os bens e a tecnologia ocidentais. O conteúdo dessas práticas e moralidade alterou-se durante as várias fases do movimento, mas envolvia em geral a adoção de elementos da fé e moralidade cristãs (Peter Lawrence, *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Mandang District, New Guinea*. Manchester: Manchester University Press, 1964). [N.T.]

Se chamamos esses fenômenos de "cultos da carga", então a antropologia talvez devesse ser chamada de "culto da cultura", pois o "*kago*" melanésio é bem a contrapartida interpretativa da nossa palavra "cultura". Essas palavras são em certa medida "imagens espelhadas", no sentido de que olhamos para a carga dos nativos, suas técnicas e artefatos, e a chamamos de "cultura", ao passo que eles olham para nossa cultura e a chamam de "carga". Estes são usos analógicos, e dizem tanto sobre os próprios intérpretes quanto sobre as coisas interpretadas. "Carga" é praticamente uma paródia, uma redução de noções ocidentais como lucro, trabalho assalariado e produção pela produção aos termos da sociedade tribal. Paradoxalmente, não é mais materialista do que as práticas matrimoniais melanésias, e essa é a chave para suas associações apocalípticas e milenaristas.

A "carga" raramente é pensada da maneira que poderíamos esperar, como simples riqueza material: sua significância baseia-se antes na utilização simbólica da riqueza europeia para representar a redenção da sociedade nativa. Nesse uso, assemelha-se àquelas outras "cargas" – os constituintes simbólicos mais tradicionais do preço-da-noiva ou a atividade e os produtos da horticultura – que encarnam o significado central das relações humanas para os melanésios, e que *nós* tendemos a interpretar em termos materialistas e econômicos. A carga é de fato um antissímbolo da "cultura": ela metaforiza as ordens estéreis da técnica e da produção autossatisfatória como vida e relação humana, assim como a "cultura" faz o inverso. Nas palavras de Kenelm Burridge, que distingue do sentido ordinário de "carga" um sentido em maiúscula, um pouco como fizemos aqui com "cultura":

> *Está claro que, se carga significa bens manufaturados, Carga abrange um conjunto de agudos problemas morais; os movimentos de Carga não se devem simplesmente a um mal-entendido concernente à origem dos bens manufaturados, mas estão inseridos em uma complexa situação global e dela emergem.*[11]

11. Kenelm Burridge, *Mambu: A Study of Melanesian Cargo Movements and Their Ideological Background*. Nova York/Evanston: Harper & Row, 1970, p. 246.

O símbolo da "carga", quase tanto quanto o da "cultura", extrai sua força e seu significado de suas ambiguidades: ele é simultaneamente o fenômeno enigmático e tantalizante dos bens materiais ocidentais e a profunda implicação humana destes para o pensamento nativo. Quando o símbolo é invocado, o segundo desses sentidos incorpora o primeiro em uma poderosa relação analógica, que tanto reestrutura o fenômeno quanto lhe confere significado. Essa relação, com o significado que ela impõe, engloba todos os aspectos do dilema moral: é o acesso à carga, o vínculo implicado por um compartilhamento da carga e as condições milenaristas necessárias para a chegada da carga. Além disso, já que "carga", assim como "cultura", é um termo de mediação entre diferentes povos, a relação que ele encarna torna-se aquela dos melanésios com a sociedade ocidental.

O fato de que "carga" e "cultura" metaforizam a mesma relação intersocietária, conquanto o façam em direções opostas, por assim dizer, torna-as efetivamente metaforizações uma da outra. "Cultura" estende a significância técnica, do modo e do artefato para o pensamento e a relação humana; "carga" estende a significância da produção mútua e das relações humanas para os artefatos manufaturados: cada conceito usa o viés extensivo do outro como seu símbolo. Assim, é fácil para os ocidentais "literalizar" o significado de "carga" e supor que queira dizer simplesmente produtos manufaturados ou modos de produção ocidentais, isto é, "Cultura" no sentido restrito. Esse tipo de simplificação, o curto-circuito de um símbolo, consiste, de fato, na visão popularizada, jornalística, do culto da carga, uma contrapartida da ideologia missionária acerca da salvação dos idólatras "perdidos" ou do sentimentalismo que vê os povos tribais como parentes empobrecidos implorando por um óbolo transistorizado.

Mas também se mostra mais vividamente na análise de Peter Lawrence da carreira de Yali, o líder dos cultos da costa setentrional da Nova Guiné, que o inverso é verdadeiro: quando os melanésios se deparam com a noção de "cultura", tendem a interpretá-la como "carga" no sentido deles. Quando Yali, cuja cooperação fora solicitada pelo governo australiano, foi levado a Port Moresby, em 1947, ficou estarrecido com duas coisas. A primeira foi uma mudança na política da administração

no sentido de favorecer e mesmo encorajar os costumes e o cerimonial nativos; a segunda foi sua descoberta de que nem todos os europeus aceitavam as religiões missionárias e a história de Adão e Eva.[12] Ele ficou intrigado com os diagramas que ilustravam o curso da evolução, em especial com o *monki*,[13] e de maneira perspicaz associou essa teoria à prática ocidental de manter animais em zoológicos. Lawrence argumenta convincentemente que Yali viu essa ênfase na história natural como uma espécie de totemismo,[14] um santuário, por assim dizer, para a preservação de relações sociais.

O ponto é retomado de modo mais conciso na interpretação posterior por Yali de certos artefatos da Nova Guiné que ele vira no museu de Queensland durante a Segunda Guerra Mundial. Segundo Lawrence, "o próprio Yali descrevera esses artefatos nesses termos: 'Nossos mitos também estão lá' [...]. Nesse contexto, a palavra 'mito' (*perambik, sitori*)[15] conotava de forma ampla 'a cultura da Nova Guiné'".[16] As experiências de Yali com a maneira como os ocidentais pensam sobre seu passado e o preservam, e com a maneira como toleram e preservam o passado dos outros, proporcionaram-lhe uma percepção da "cultura" mais abrangente do que aquela que a maioria dos melanésios consegue obter. No entanto, essa noção de cultura era invariavelmente assimilada a (e confundida com) suas próprias expectativas de "carga". "*Road belong cargo*" converteu-se em "*road belong culture*", como fica evidente no desfecho do episódio de Yali em Port Moresby, pois ele retorna à sua área natal em Madang para dar início a um amplo revivescimento de cerimônias tradicionais a fim de fazer vir a carga.

O *revival* de Yali não era de modo algum uma tentativa de replicar a vida pré-colonial; caracterizava-se por uma frenética hiperatividade cerimonial, bem como pela incorporação de práticas de cultos anteriores.

12. Peter Lawrence, *Road Belong Cargo: A Study of the Cargo Movement in the Southern Madang District, New Guinea*. Manchester: Manchester University Press, 1964, pp. 173-78.
13. Derivação em pidgin do inglês *monkey*, "macaco". [N.T.]
14. Id., ibid., pp. 174-75.
15. Derivação em pidgin do inglês *story*, "história". [N.T.]
16. Id., ibid., p. 191.

À maneira de revivalismos similares em outras partes do mundo, esse não dizia respeito à "cultura" em si mesma, mas à cultura como um símbolo de outra coisa. Embora a identidade estivesse envolvida, como sempre está quando a "cultura" é assumida de modo autoconsciente, de modo algum explica ou esgota esses usos, pois nesses revivalismos a cultura sempre aparece como um acesso a coisas muito mais importantes do que ela própria jamais poderia ser.

Pessoas como Yali, diz-se, são levadas a tais extremos interpretativos pela injustiça social, pela exploração e pelas tensões de algo chamado "contato cultural". Certamente, os povos da costa Madang tiveram seu quinhão de exploração e humilhação pelas sucessivas ondas de colonialistas alemães, australianos e japoneses; bizarros sectários religiosos que esperavam conquistar entre silvícolas supostamente "simples" uma audiência para ideias que seus conterrâneos tinham passado a considerar demasiado simples. Mas não proponho dar conta da motivação e da criatividade de Yali dessa maneira, no mínimo porque explicações em termos de perturbações e injustiças rebaixam as realizações humanas ao nível de corretivos e reduzem a vida a um modelo de equilíbrio. Seria dizer muito pouco sobre aquele líder do primeiro movimento cristão, Joshua de Nazaré, remeter a fonte de suas ideias e propósitos à injustiça romana ou à diferença de padrão de vida entre romanos e palestinos.

De resto, nossa discussão mostrou que não há razão para tratar o culto da carga como qualquer coisa além de uma contrapartida interpretativa da própria antropologia, e que sua criatividade não precisa ser em nada mais problemática do que aquela dos antropólogos que o estudam. O culto da carga pode ser pensado como um gênero pragmático de antropologia, que inventa em antecipação ao futuro – de uma maneira que faz lembrar a magia melanésia – em lugar de reconstruir o passado ou o presente a partir de cacos de evidências. Fica claro do que se expôs que os devotos de ambos os conceitos, carga ou cultura, não conseguem apreender facilmente o outro conceito sem transformá-lo no seu próprio, mas também fica claro que essa característica não é exclusiva dos seguidores do culto ou dos antropólogos, que todos os homens projetam,

provocam e estendem suas ideias e analogias sobre um mundo de fenômenos intransigentes.

É fundamental para uma definição do homem que ele continuamente invista suas ideias, buscando equivalentes externos que não apenas as articulem, mas também as transformem sutilmente no processo, até que esses significados adquiram vida própria e possuam seus autores. O homem é o xamã de seus significados. A ambiguidade da cultura, e também da carga, coincide com o poder que tal conceito tem nas mãos de seus intérpretes, os quais empregam os pontos de analogia para manejar e controlar os aspectos paradoxais. E, todavia, esses mesmíssimos intérpretes, como todos os xamãs, também estão sujeitos aos caprichos de seus espíritos familiares, o que nos põe na pista de uma explicação para as incongruências de Yali e suas contrapartidas antropológicas.

CAPÍTULO 3

O poder da invenção

INVENÇÃO É CULTURA

Nos capítulos precedentes, vimos que a antropologia é o estudo do homem mediante a presunção da cultura, uma noção que abarca os pensamentos e ações do antropólogo e dos seus objetos de estudo como variedades do mesmo fenômeno. Em sua conotação mais simples e mais ampla, a "cultura" provê uma base relativística para a compreensão de outros povos. Estudamos a cultura por meio da cultura, de modo que quaisquer operações que caracterizem nossa investigação também devem ser propriedades gerais da cultura. Se a invenção é mesmo o aspecto mais crucial de nosso entendimento de outras culturas, isso deve ter uma importância central no modo como todas as culturas operam. Em outras palavras, se reconhecemos a criatividade do antropólogo na construção de sua compreensão de uma cultura, certamente não podemos negar a essa cultura e a seus membros o mesmo tipo de criatividade.

Invenção, portanto, *é* cultura, e pode ser útil conceber todos os seres humanos, onde quer que estejam, como "pesquisadores de campo" que controlam o choque cultural da experiência cotidiana mediante todo tipo de "regras", tradições e fatos imaginados e construídos. O antropólogo torna suas experiências compreensíveis (para si mesmo e para outros em sua sociedade) ao percebê-las e entendê-las em termos de seu próprio modo de vida, de sua Cultura. Ele as inventa como "cultura". E na medida em que durante toda a sua vida ele aprendeu a se comunicar com outros – com seus amigos e sua família tanto quanto com seus colegas – por meio das convenções compartilhadas dessa Cultura, ele agora é capaz

de se comunicar com membros de uma sociedade diferente por meio da "cultura" que inventou para eles. Uma vez que a cultura estudada ganhou significado para ele – da mesma maneira que sua própria vida é dotada de significado –, ele é capaz de comunicar suas experiências dessa cultura àqueles que compartilham os significados e convenções do seu próprio modo de vida.

Se assumimos que todo ser humano é um "antropólogo", um inventor de cultura, segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa "Cultura" coletiva para comunicar e compreender suas experiências. E se a invenção é realmente tão básica para a existência humana quanto sugeri, então a comunicação e o conjunto de associações e convenções compartilhadas que permite que a comunicação ocorra são igualmente básicos. Toda expressão dotada de significado, e portanto toda experiência e todo entendimento, é uma espécie de invenção, e a invenção requer uma base de comunicação em convenções compartilhadas para que faça sentido – isto é, para que possamos referir a outros, e ao mundo de significados que compartilhamos com eles, o que fazemos, dizemos e sentimos. Expressão e comunicação são interdependentes: nenhuma é possível sem a outra.

Nossa discussão sobre o culto da carga e a produção em sociedades tribais mostrou o quão inadequada é a Cultura ocidental do empreendimento coletivo como modelo para a autoinvenção dos povos tribais. Se a base comunicativa da invenção de Yali é assim tão diferente da nossa, um entendimento da cultura como invenção exige que consideremos em certo nível de detalhe toda a questão da comunicação e da expressão inventiva. O que queremos dizer com "associações convencionais" de uma palavra ou de qualquer outro elemento simbólico? Como essas associações objetificam a "realidade"? E qual é a relação de sua "convencionalidade" com aquele tipo de extensão que assimilei à invenção? Em outras palavras, como a invenção se relaciona com a concepção mais ampla que o homem tem de si mesmo e do mundo? Tentarei responder a essa questão primeiramente de modo geral, e em seguida com exemplos específicos, extraídos da cultura norte-americana moderna. Mas suas implicações são ao mesmo tempo tão cruciais e tão gerais que englobam

nossas concepções de "eu" e motivação assim como da sociedade e do mundo circundante. Assim, se desejamos levar a invenção a sério, devemos estar preparados para abandonar muitas de nossas suposições sobre o que é real e sobre por que as pessoas agem como agem.

Palavras como "invenção" e "inovação" são frequentemente utilizadas para distinguir atos ou ideias originais, ou coisas criadas pela primeira vez, de ações, pensamentos e arranjos que se tornaram estabelecidos ou habituais. Tal distinção oculta uma pressuposição quanto à natureza "automática" ou "determinada" da ação ordinária, quase como ocorre com noções deterministas. Ao estender o uso de "invenção" e "inovação" a toda a gama de pensamento e ações, pretendo contrapor-me a essa pressuposição e afirmar a realização espontânea e criativa da cultura humana.

A comunicação e a expressão significativa são mantidas por meio do uso de elementos simbólicos – palavras, imagens, gestos – ou de sequências destes. Quando isolados e vistos como "coisas" em si mesmos, esses elementos aparentam ser meros ruídos, padrões de luz ou movimentos arbitrários (como ilustração, tente repetir uma palavra como "zepelim" ou "papoula" várias vezes, concentrando-se exclusivamente no som, e veja como ela soará peculiar depois de certo tempo). Esses elementos só têm significado para nós mediante suas *associações*, que eles adquirem ao ser associados ou opostos uns aos outros em toda sorte de *contextos*. O significado, portanto, é uma função das maneiras pelas quais criamos e experienciamos contextos.

A palavra "contexto" tem sido usada extensivamente pelos linguistas modernos na busca de uma base ou matriz relacional para o uso dotado de sentido das palavras. Ela geralmente conota o "ambiente" de significado no qual um símbolo é utilizado. Mas elude fronteiras e definições precisas num grau que exaspera os linguistas – meu colega Oswald Werner batizou-a de a "panaceia" da explicação linguística. Emprego o termo no sentido mais amplo possível, aplicando-o a qualquer punhado de elementos simbólicos que ocorram juntos de alguma maneira, seja formando uma sequência ou entidade reconhecível (a "cadeia sintagmática" de alguns autores), seja entrando em oposição como aspectos contrastantes de uma

distinção (a base de uma relação "paradigmática"). Optei por generalizar "contexto" com a expectativa de que um conceito que desafia o *estreitamento* construtivo possa nos ser mais útil sendo *ampliado* – à maneira do conceito matemático de "conjunto" na "teoria dos conjuntos".

Um contexto é uma parte da experiência – e também algo que nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los. Os elementos de um contexto convencionalmente reconhecido parecem se *pertencer* mutuamente assim como elefantes, lonas, palhaços e acrobatas "pertencem" a um circo. Alguns elementos são partes menos convencionais de um contexto que outros, embora isso varie no tempo e no espaço. Por exemplo, um urso bailarino é uma parte menos convencional de um circo para os norte-americanos do que para os europeus. Alguns contextos são menos convencionais que outros, embora isso também varie com o tempo, o lugar e as pessoas. Os contextos mais convencionais parecem tão familiares que os percebemos como todos, coisas ou experiências em si mesmos, como o "outono", a "escola" ou a Declaração da Independência. Outros são mais obviamente "montados", como o punhado de palavras que compõe um poema não familiar ou uma rotina que ainda não aprendemos a viver.

Não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em uma dada cultura. Alguns contextos incluem outros, e fazem deles uma parte de sua articulação; outros podem se inter-relacionar de um modo que não envolve total exclusão ou inclusão. Alguns, de tão tradicionais, parecem quase permanentes e imutáveis, ao passo que novos contextos são criados o tempo todo na produção de afirmações e situações em que consiste a vida cotidiana.

Qualquer elemento simbólico dado pode ser envolvido em vários contextos culturais, e a articulação desses contextos pode variar de um momento para outro, de uma pessoa para outra ou de um grupo de pessoas para outro. No entanto, a comunicação e a expressão só são possíveis na medida em que as partes envolvidas compartilham e compreendem esses contextos e suas articulações. Se as associações contextuais de um elemento simbólico são compartilhadas, a

significância de sua extensão ou "empréstimo" para uso em outros contextos também será compartilhada.

Uma palavra ou qualquer outro elemento simbólico adquire suas associações convencionais do papel que desempenha na articulação dos contextos em que ocorre e da importância e significância relativa desses contextos. Quando um elemento é invocado fora de um tal contexto, lançamos mão e fazemos uso do caráter, da realidade e da importância desse contexto como "associações" do elemento. Sob esse aspecto, pode-se dizer que uma palavra ou outro elemento relaciona todos os contextos em que aparece, e que ela os relaciona, direta ou indiretamente, mediante qualquer novo uso ou "extensão".

Nossa palavra "pai" [*father*] carrega as associações de parentesco biológico (como em uma ação judicial de atribuição de paternidade), de relações de parentesco (agir como pai), de cosmologia religiosa ("Pai nosso, que estás no céu...") e de ofício religioso ("padres jesuítas" [*Jesuit Fathers*]), entre muitas outras. Ela relaciona essas associações, direta e indiretamente, de diversas maneiras específicas, algumas das quais impõem significados em si mesmos tão importantes quanto a transformação da Cultura no sentido "sala de ópera" em cultura no sentido antropológico, que exploramos no capítulo anterior. "Pai" tem um amplo leque de significados e associações "convencionais", uma associação específica ("estreita") com cada um de seus contextos convencionais, uma incalculável disseminação de associações "pessoais" ou idiossincráticas para diferentes indivíduos, grupos e períodos e um potencial virtualmente infinito para a criação de novos significados por meio de todos esses.

Toda vez que usamos uma palavra desse tipo num contexto específico, "estendemos" suas outras associações contextuais. Só podemos definir um elemento simbólico, ou atribuir prioridades às suas várias associações convencionais, com base na (suposta) significância relativa dos contextos do qual ele participa. Assim, a definição acaba sendo um exercício de afirmação ou ajuste do ponto de vista cultural do definidor, de suas prioridades e convenções de comunicação. Se julgamos o parentesco biológico mais "básico" que a cosmologia religiosa, as associações primárias de "pai" serão naturais e biológicas, e o uso dessa palavra em

referência ao Ser Superior será uma "extensão". À parte esse tipo de compromisso ideológico, não existem significados "primários", e *a definição e a extensão de uma palavra ou outro elemento simbólico constituem fundamentalmente uma mesma operação*. Todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora das associações que ele adquire por meio de sua integração convencional em outros contextos.

O significado é pois produto das relações, e as propriedades significativas de uma definição são resultados do ato de relacionar tanto quanto as de qualquer outro constructo expressivo. *Mas o significado seria sempre completamente relativo não fosse a mediação da convenção – a ilusão de que algumas associações de um elemento simbólico são "primárias" e autoevidentes*. Se o significado é baseado na relação, então o bom e sólido sentimento de denotação "absoluta" (sobre o qual tantas epistemologias linguísticas são fundadas) é uma ilusão fundada na não relação, ou tautologia. Corresponde ao efeito de um contexto que "confere associações a si mesmo" por meio de seus elementos articuladores. Quando usamos "pai" em um contexto familial, a palavra carrega associações de paternidade biológica e talvez de divindade, mas também leva adiante as próprias associações "familiais" que ligam essa aplicação particular a outros casos do mesmo tipo. Chamar um pai de "pai" restitui ao contexto familial suas próprias associações. Proporciona o bom e confortável (e um tanto surrado) sentimento de estar usando uma palavra tal como ela foi feita para ser usada, e esse uso aparece como autoevidente. Quanto mais completamente esse efeito de "conferir características a si mesmo" se realiza, mais se pode dizer que o uso é *convencionalizado*, amplamente compartilhado, comunicável, facilmente definido (e desprovido de sentido). Ou, para dizê-lo de outro modo, as coisas que melhor podemos definir são as que menos vale a pena definir. Mesmo Jeová (em sua feição popular, versão rei Jaime), quando pressionado a definir a si próprio, recorreu a uma tautologia: "Eu Sou o que Sou".

Vimos que a comunicação é tão importante para a expressão dotada de significado quanto a "extensão". E a comunicação só é possível mediante o compartilhamento de associações derivadas de certos contextos convencionais por aqueles que desejam se comunicar. Segue-se que

algumas associações convencionais, e, por implicação, os contextos que as proporcionam, devem estar envolvidas em toda expressão significativa. As associações compartilhadas servem para *relacionar* as qualidades significativas da expressão às vidas e às orientações daqueles que se comunicam; sem esse caráter relacional, essas qualidades significativas, não importa o quão provocativas, não seriam compreendidas ou apreciadas. Desse modo, todo empreendimento humano de comunicação, toda comunidade, toda "cultura" encontra-se atada a um arcabouço relacional de contextos convencionais. Esses contextos nunca são *absolutamente* convencionalizados, no sentido de serem idênticos para todos aqueles que os compartilham; sempre têm pontas soltas, são incompletamente compartilhados, estão em processo de mudança, e podem ou não ser aprendidos conscientemente, no sentido de "regras". Mas essa coisa um tanto tênue e mal compreendida à qual nos referimos, com otimismo, como "comunicação" só é possível na medida em que associações *são* compartilhadas.

Em toda "cultura", em toda comunidade ou todo empreendimento humano de comunicação, o leque de contextos convencionais gira em torno de uma imagem generalizada do homem e das relações interpessoais humanas e articula essa imagem. Esses contextos definem e criam um significado para a existência e a socialidade humanas ao fornecer uma base relacional *coletiva*, uma base que pode ser atualizada explícita ou implicitamente por meio de uma infinita variedade de expressões possíveis. Eles incluem coisas como linguagem, "ideologia" social, aquilo que é chamado de "cosmologia" e todos os demais conjuntos relacionais que os antropólogos se deliciam em chamar de "sistemas" (embora, é claro, seu aspecto "sistemático" possa ganhar tanta importância ou desimportância quanto se deseje). Isso *não* significa, evidentemente, que o ideal e sua imagem do homem sejam os mesmos para todas as culturas humanas, ou que desempenhem em todas elas o mesmo papel na visão ou esquema da pessoa e de sua ação no mundo – ainda que os modos como diferem a esse respeito sejam cruciais para a nossa compreensão dessas culturas. Os significados convencionais, coletivos, do homem e de sua socialidade podem ser aspectos implícitos ou explícitos da ação humana, e portanto da própria invenção, mas estão sempre presentes. Uma ideia central na

obra de Émile Durkheim era a de que em toda cultura essa imagem coletiva do homem e da socialidade humana compreende o que poderíamos chamar de um campo de moralidade.

> *É moral, pode-se dizer, tudo o que é fonte de solidariedade, tudo o que força o homem a contar com outro, a regular seus movimentos por outra coisa que não os impulsos de seu egoísmo, e a moralidade é tanto mais sólida quanto mais seus laços são numerosos e fortes.*[1]

A moralidade, nesse sentido, constitui a metade do mundo do significado. E a moralidade pode ajudar a clarificar a ilusão de meados do século XX de que é possível dar conta da vida humana falando em "sistemas", "codificação", "normas" ou "relações". A moralidade é uma espécie de *significado*, um significado com direção, propósito e motivação, e não um substrato sistêmico. É um *constructo* cultural, um leque de contextos construído a partir das associações de outros contextos, assim como suas próprias associações podem servir para a articulação de outras construções.

Os contextos morais ou convencionais de uma cultura definem e orientam suas expressões significativas e aqueles que as constroem; eles "juntam os pedaços do mundo". Eles ao mesmo tempo *relacionam* construções expressivas e *são eles próprios* construções expressivas, criando uma imagem e uma impressão de um absoluto em um mundo que não tem absolutos. Nosso problema, nossa tarefa e nosso interesse neste capítulo é entender como essa ilusão é criada, como ela funciona e se motiva a si mesma e como mantém sua preeminência no decorrer da ação.

CONTROLE

Está claro que, se palavras são apenas sons, e imagens visuais apenas padrões de luz, nem umas nem outras têm associações inatas ou autoevidentes. Vimos que quaisquer associações que venham a adquirir são

1. Émile Durkheim, *De la Division du travail social*. Paris: F. Alcan, 1893.

obtidas mediante participação em vários contextos. Contudo, seria a mais pura tautologia dizer que um contexto particular recebe suas características de si mesmo ou das experiências que estrutura. Uma vez que seus elementos articuladores guiam e canalizam nossa experiência de sua realidade, os contextos não podem receber sua forma e seu caráter diretamente dessa experiência. Segue-se que essas características são dadas em grande medida pelas *outras* associações dos elementos que articulam o contexto, aquelas que eles obtêm com a participação em contextos externos àquele em questão. Os vários contextos de uma cultura obtêm suas características significativas uns dos outros, por meio da participação de elementos simbólicos em mais de um contexto. Eles são inventados uns a partir dos outros, e a ideia de que alguns dos contextos reconhecidos em uma cultura são "básicos" ou "primários", ou representam o "inato", ou de que suas propriedades são de algum modo essencialmente objetivas ou reais, é uma ilusão cultural.

E, no entanto, trata-se de uma ilusão necessária, que faz parte do viver em uma cultura e do inventá-la "de dentro", tanto quanto a pressuposição do antropólogo de regras firmes e rigorosas é uma muleta para a sua invenção da cultura a partir "de fora". A expressão significativa sempre envolve o uso de "muletas" desse tipo, e por isso sempre se move em um mundo de ilusão cultural – um mundo, ademais, que ela continuamente "traça" para si mesma, como um tanque de guerra deitando seu próprio rastro. Nossos símbolos não se relacionam com nenhuma "realidade" externa; no máximo referem-se a outras simbolizações, que percebemos como realidade.

Todo pensamento, ação, interação, percepção e motivação humana pode ser entendida como uma função da construção de contextos lançando mão das associações contextuais de elementos simbólicos (semióticos). Como toda ação desse tipo – eficaz ou ineficaz, boa ou má, "correta" ou "incorreta" – se desenvolve mediante construções sucessivas, sua geração pode ser descrita como "invenção" ou "inovação". A invenção mescla associações contextuais em um produto complexo de um modo que pode ser ilustrado pela noção de construção "metafórica" ou "pragmática" no sentido linguístico. Uma metáfora incorpora uma sequência nova ou

inovadora, mas também muda as associações dos elementos que reúne ao integrá-los numa expressão distintiva e muitas vezes original. Em outro lugar empreguei o termo "metáfora" em referência à invenção cultural,[2] embora tal emprego exija que "metaforizemos" a noção de metáfora, estendendo-a de modo a englobar formas não verbais e desenvolvendo assim uma teoria da simbolização por analogia com a linguagem. No entanto, interesso-me por fenômenos linguísticos em larga medida como exemplos de operações semióticas mais gerais, mais do que o contrário, e por isso cito aqui o exemplo da metáfora apenas por seu valor ilustrativo.

As simbolizações convencionais são aquelas que se relacionam entre si no interior de um campo de discurso (linguagem e matemática são os exemplos óbvios) e formam "conjuntos" culturais, como sentenças, equações, *kits* de ferramentas, trajes completos ou ruas de uma cidade. Elas generalizam ou coletivizam por meio de sua capacidade de conectar signos de uso comum em um padrão único. Mas podem fazê-lo apenas porque rotulam, ou codificam, os detalhes do mundo que ordenam. Todas as simbolizações convencionais, na medida em que são convencionais, têm a propriedade de "representar" ou denotar algo diferente delas mesmas. Essa é a noção tradicional de "símbolo", empregada por Charles Sanders Peirce e outros.

Assim, um contraste contextual – entre o contexto simbólico articulado por signos e o contexto de fenômenos aos quais esses signos se referem – é uma característica da simbolização convencional toda vez que esta ocorre. Os símbolos *se autoabstraem* do simbolizado. Uma vez que somos obrigados a usar símbolos para nos comunicar, e já que esses símbolos necessariamente têm de incluir associações mais ou menos convencionais entre aquelas disponíveis, o efeito da autoabstração simbólica, com o contraste contextual resultante, é sempre um fator na simbolização.

Além de dar ao mundo um centro, um padrão e uma organização, a convenção separa suas próprias capacidades de ordenação das coisas ordenadas ou designadas, e nesse processo cria e distingue contextos.

2. Roy Wagner, *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1972.

A delineação desses contextos e a oposição entre modos de simbolização "coletivizante" e "diferenciante" que ela implica podem ser igualmente tratadas como ficções ou ilusões da convenção, mas são extremamente importantes. Elas decompõem o mundo do ator, e da tradição em geral, em suas categorizações mais significativas e efetivas.

O elemento que contrasta com o convencional, aquele que é "representado" ou "significado" pela simbolização convencional (e que por sua vez a simboliza, evidentemente), não deve ser simplesmente assimilado ao leque de coisas "autoevidentes" no mundo – pessoas, lugares, eventos etc. individuais –, embora certamente as inclua. Ele de fato constitui um outro modo de simbolização: o modo diferenciante, ou não convencional. Seus efeitos são opostos àqueles do modo convencional em quase todos os aspectos, ainda que também possam ser entendidos em termos de propriedades semióticas.

Quando um símbolo é usado de modo não convencional, como na formação de uma metáfora ou um tropo de alguma outra ordem, um novo referente é introduzido simultaneamente com a nova simbolização. Uma vez que nem significante nem significado pertencem à ordem estabelecida das coisas, o ato de simbolização só pode ser referido a um evento: o ato de invenção no qual forma e inspiração passam a figurar uma à outra. O resultado não é diferente nas simbolizações que apreendemos ao descobrir um rosto novo ou uma nova situação: um evento manifesta símbolo e referente simultaneamente. Assim, a tensão e o contraste entre o símbolo e o simbolizado desmoronam, e podemos falar de tal construção como um "símbolo" que "representa a si mesmo". Todas as experiências, pessoas, objetos e lugares singulares da vida cotidiana correspondem, nos traços que as tornam distintas, a esse modo de simbolização – como "símbolos", elas representam a si mesmas.

Desse modo, a tendência do simbolismo diferenciante é impor distinções radicais e compulsórias ao fluxo da construção; é especificar, e assimilar uns aos outros os contextos contrastantes dispostos pela convenção. "Invenção", o "signo" da diferenciação, é o obviador [*obviator*] dos contextos e contrastes convencionais; de fato, seu efeito total de fundir o "sujeito" e o "objeto" convencionais, transformando um com base

no outro, pode ser rotulado "obviação" [*obviation*]. Conferir ou receber associações de um contexto para o outro é uma consequência desse efeito, a qual proponho chamar de *objetificação*. (Meu emprego do termo "objetificar" [*objectify*] aqui é um tanto fenomenológico e se assemelha ao uso do termo "objetivar" [*objectivate*] por Nancy Munn em sua discussão da iconografia walbiri, na qual ela demonstra como a imagística da representação walbiri fornece "correlatos objetivos" para as "formações sensuais da experiência subjetiva").[3]

Uma simbolização convencional objetifica seu contexto díspar ao conferir-lhe ordem e integração racional; uma simbolização diferenciante especifica e concretiza o mundo convencional ao traçar distinções radicais e delinear suas individualidades. Mas, como a objetificação é simplesmente o efeito da fusão ou obviação dos contextos sobre cada um deles (assim como, de fato, os próprios contextos são meramente delineações da autoabstração convencional), os dois "tipos" de objetificação são necessariamente simultâneos e recíprocos: o coletivo é diferenciado ao mesmo passo que o individual é coletivizado.

Uma vez que, dada a natureza da simbolização convencional, o coletivo sempre precisa "significar" o diferenciante e vice-versa, e uma vez que, dada a natureza da simbolização diferenciante, a ação de um modo simbólico sobre o outro é sempre reflexiva, todos os efeitos simbólicos são mobilizados em qualquer simbolização dada. É impossível objetificar, inventar algo sem "contrainventar" seu oposto. A percepção desse fato pelo simbolizador seria, é claro, fatal para a sua intenção: enxergar o campo inteiro de uma só vez, em todas as suas implicações, é sofrer uma "relativização" da intenção, tornar-se consciente de como é gratuito o papel que ela desempenha na ativação dos símbolos. Assim, a mais imperiosa necessidade de ação sob essas circunstâncias é uma restrição da visão, concentrando a percepção consciente e a intenção do ator em um dos modos e em seu efeito.

3. Nancy D. Munn, *Walbiri Iconography: Graphic Representation and Cultural Symbolism in a Central Australian society*. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1973, p. 221.

Um controle desse tipo é fornecido pela discriminação ideológica nítida e compulsória entre os dois modos simbólicos feita em todas as tradições humanas. Ou o modo convencional se abstrai como o reino apropriado à ação humana, deixando o modo diferenciante como o reino do dado ou inato, ou então o convencional se abstrai *como* o inato, designando a diferenciação como o modo apropriado à ação humana. Em ambos os casos, o peso e a ênfase moral diferenciais atribuídos a cada um dos modos servirão para controlar a atenção do simbolizador, mascarando-lhes a natureza essencialmente simbólica e a reflexividade obviante. Como veremos, as consequências e motivações serão muito diferentes conforme o simbolizador se mova "junto com" ou "contra" as prescrições convencionais para a ação; do ponto de vista do controle e do mascaramento, porém, tudo o que importa é que os dois reinos sejam mantidos suficientemente distintos.

Vou me referir ao contexto no qual se concentra a atenção de um simbolizador, independentemente de seu status ideológico, como *controle* ou *contexto de controle*, pois é esse contexto, e esse modo simbólico, que controla sua atenção ao restringir seu campo de percepção consciente. Vou me referir ao modo oposto, aquele que é "tomado" ou sobre o qual se age, como *contexto implícito*. O efeito de *mascarar*, de restringir a intenção e a percepção consciente do ator dessa maneira, é o de envolvê-las não apenas na ação em si, mas também nos juízos e prioridades do mundo convencional.

Pois o mascaramento nada mais é que o condicionamento de nossa percepção consciente pela propriedade de autoabstração dos símbolos convencionais. Sejam estes empregados para construir um contexto convencionalmente reconhecido ou utilizados em atos deliberados de obviação, os símbolos convencionais estão *lá*, e seu efeito de distinguir os contextos, o sujeito do objeto, será necessariamente parte da ação, percebida ou pretendida, conforme o caso. Quando o controle é diferenciante, porém, a separação mascaradora dos contextos se manifestará como uma intrusão sobre a intenção, como uma consciência culpada, pois a força dos atos diferenciantes está em produzir uma união entre sujeito e objeto, e a intenção do simbolizador busca uma espécie de desmascaramento, a obviação da dicotomia sujeito/objeto. O aspecto

"psicológico" da simbolização resulta da separação, incorporada na percepção consciente do simbolizador, entre coletivizante e diferenciante, e entre mascaramento e obviação – uma separação necessária para que ele seja protegido do relativismo essencial de toda construção simbólica.

Por envolver a combinação ou articulação mútua de dois contextos, todo ato de invenção cultural resulta em dois tipos de objetificação. Ambos são, por certo, consequências e aspectos de um ato único, complexo, e cada um representa a significância desse ato em termos de uma parte específica do mundo conceitual. O controle particular empregado pelo ator faz com que ele veja um tipo de transformação ou objetificação como *resultado* de suas próprias intenções, como aquilo que ele está "fazendo". Ele identifica o *outro* tipo de objetificação, aquele que transforma o próprio contexto de controle e que poderíamos chamar de "contrainvenção", com a *causa* ou *motivação* de suas intenções. Essa observação pode parecer à primeira vista enigmática ou forçada, mas deveria estar claro que a transformação do controle é facilmente perceptível *em relação à* ação, e como ela não faz parte da intenção do ator é invariavelmente associada a alguma compulsão motivacional ou externa inata, àquilo que está "causando" a intenção.

Isso também é uma ilusão cultural, e uma consequência do fenômeno do mascaramento. Mas, se a fonte da motivação é uma ilusão, seu efeito motivante não é, pois ao comprometer-se com o controle como um curso de ação o ator se torna vulnerável às ilusões do mascaramento que essa ação produz sobre ele. É uma ilusão traiçoeira. Podemos compreender melhor como essa ilusão opera retornando ao fato de que toda invenção dotada de significado precisa envolver tanto um contexto convencional quanto um contexto não convencionalizado, um dos quais "controla" o outro, e explorando as implicações desse fato.

Quando o contexto convencional é aquele que serve de controle, o foco do ator se dirige a uma articulação de coisas que se conforma a algum tipo de convenção cultural (e moral). Ele age em conformidade explícita com um ideal ou uma expectativa coletiva quanto ao modo como as coisas "devem ser feitas", construindo seu contexto segundo linhas que correspondem a uma imagem compartilhada do moral e do social.

Pode-se descrever sua ação dizendo que ele "segue as regras" ou tenta explicitamente ser moral, mas de todo modo ele coletiviza sua ação. Isto é, ele controla seu ato de acordo com um tipo de modelo que significa a "conjunção" de sociedade e moralidade, construindo consistência e coesão social. Mas é evidente que, na medida em que o *outro* contexto, aquele no qual ele age dessa maneira coletivizante, *não* é um contexto convencional, a construção resultante incluirá características tanto convencionais (morais) como não convencionalizadas (particulares) – ela será "parecida com" as intenções do ator em alguns aspectos e "diferente de" tais intenções em outros. O ator, seguindo suas intenções, terá conseguido em certa medida "coletivizar" o contexto de sua ação, transformando mato em uma roça ou um grupo de pessoas em uma família ou nação. Ele terá recriado e estendido algum contexto não convencionalizado (um certo mato, um certo punhado de indivíduos) sob uma forma convencional, transformando-o em "cultura" ou "moralidade". Mas ele também terá em alguma medida recriado e estendido um contexto convencional (as "regras" ou técnicas aceitas para fazer uma roça, ou uma família, ou uma nação) de forma particularista ou não convencional. O mascaramento que acompanha essa ação fará com que ele veja esses dois tipos de objetificação resultantes de modos diferentes.

Suponhamos que eu busque tratar minha esposa "como um marido deve tratar", seguindo um conjunto compartilhado de expectativas culturais como controle, esperando transformar nossa associação em "um casamento" e em "uma família". O contexto não convencionalizado de minha ação será constituído pelas características pessoais, sociais e situacionais individuais minhas e de minha esposa e por aquelas de nossa associação prévia. Ao dirigir o foco de minha ação para "ser um bom marido", e por conseguinte dirigir o foco da atenção dela para "ser uma boa esposa", participo da atividade comum de "construir um casamento" e "construir uma família". Na medida em que nossos esforços forem bem-sucedidos, transformaremos uma interação entre indivíduos em algo próximo das noções convencionais de "casamento" e "família". Uma vez que pertencemos a uma cultura que possui noções bastante precisas do que devem ser um "casamento" e uma "família", e uma vez que

ao controlar nossas ações colocamos essas noções em foco, estaremos sob a ilusão de que o complexo produto de nossa invenção é uma coisa real. E, em razão de nosso compromisso com essa coisa, o *outro* tipo de objetificação que está em curso aparecerá, *enquanto uma consequência direta de nossa ação*, como um processo natural, uma consequência "daquilo que somos", de "nosso próprio jeito (individual e coletivo) de fazê-lo".

Dessa maneira, a objetificação do controle – nesse caso um contexto convencional – será mascarada pela identificação que fazemos de nossas intenções com aquele controle. Embora elas sejam tornadas aparentes, e nessa medida *criadas* como um contexto cultural, por nossas ações, não enxergamos essas características pessoais e situacionais como resultado dessas ações. Mais do que isso, como a tendência dessa objetificação – que é particularizar em lugar de coletivizar – *vai diretamente contra aquela de nossas intenções*, ela é percebida como uma espécie de resistência a estas. Enquanto nos esforçamos para transformar nossas idiossincrasias e nossas situações diversas em algo próximo a um ideal social e moral, essas idiossincrasias e situações estão simultaneamente se impondo a esse ideal e alterando sua forma e aparência, criando uma resistência a nossas intenções. Mas essa resistência também tem o efeito de "preparar" situações para coletivização posterior, ao sempre desfazer parcialmente o que quer que tenhamos nos proposto a fazer: ela tem o efeito de *motivar* nossa coletivização. Como a reconhecemos como parte de nossos "eus naturais", ela aparece sob a forma de motivação natural, impulsos sexuais, fixações pessoais, talentos ou propensões inerentes – aquilo que "somos" e aquilo que "fazemos" uns aos outros. Por certo, quanto mais agimos de acordo com nossas intenções coletivizantes, mais solidamente construímos uma impressão dessa resistência impositiva *como uma força contínua* motivando nossa ação. Ao inventar coletividades culturalmente prescritas, contrainventamos nossa noção de um mundo "dado" de fatos e motivações naturais.

Quando é o contexto não convencionalizado que serve de controle, o ator enfoca uma articulação de coisas que difere em alguns aspectos das convenções correspondentes às expectativas sociais (e morais). Quando um controle particular é selecionado dentre outros possíveis ou permissíveis, o constructo de significação que é produzido se torna distintivo

e individual. Em vez de coletivizar o individual e o particular, o ator está particularizando e diferenciando o coletivo e o convencional. Ele está "fazendo as coisas do seu próprio jeito", seguindo um curso particular de ação em uma situação (isto é, as convenções compartilhadas da sociedade) que admite cursos alternativos, e assim tornando aquilo que faz distintivo e individual. Em vez de "seguir as regras" e dirigir seu foco para a consistência e a coesão, ele está deliberadamente "testando" e "estendendo" as "regras" por meio da construção de um mundo de situações e particularidades às quais elas se aplicam. Mas uma vez que o contexto de sua ação, a coisa (isto é, "regras", convenções) que ele está diferenciando, *é* coletivo e convencionalizado, a construção resultante irá incluir características tanto convencionais como não convencionalizadas (particulares). Ela será "parecida com" a sua intenção em certos aspectos e "diferente de" tal intenção em outros. A seus olhos, o ator terá conseguido em alguma medida "diferenciar" o contexto de sua ação, transformando uma linguagem ou um código social comum em sua expressão, poema ou festa singular. Ele terá recriado e estendido um contexto convencionalizado de forma individual, transformando-o em "sua" vida ou em "seu tipo" de vida. Mas também terá, em alguma medida, recriado e difundido um contexto não convencionalizado ("seu próprio jeito" de escrever um poema ou de dar uma festa) de forma coletiva ou convencional. E o mascaramento que acompanha sua ação terá como resultado o fato de que ele decerto verá de maneiras diferentes esses dois tipos resultantes de objetificação.

Suponhamos que em vez de tratar minha esposa "como um marido deve tratar" eu decida agir "como um homem", diferenciar minhas ações das ações dela com base em um modelo qualquer de masculinidade. No contexto de nosso casamento, com todos os seus arranjos e expectativas convencionais, tentarei conscientemente tornar aquilo que faço diferente daquilo que ela faz, e com isso criar minha individualidade como pessoa e como homem. (Na vida da classe média norte-americana isso decerto seria visto como algo "forçado" e não natural, já que se supõe que impulsos sexuais e traços de personalidade sejam "dados" e naturais). Ao dirigir minha atenção para "ser um homem" ou "ser um indivíduo" e separar os esforços dela dos meus ("Não me importune com

coisas de mulher!"), busco deliberadamente criar os fatores pessoais e situacionais que cercam nosso casamento. Minha esposa pode ou não assentir a esse programa, mas quer ela tente frustradamente coletivizar, quer procure atuar como "mulher" diante do meu atuar como "homem", eu hei de conseguir diferenciar. Na medida em que eu for bem-sucedido, transformarei um casamento em uma interação entre indivíduos. Como estou controlando minha ação com um padrão contextual específico em mente, estarei sob a ilusão de que o complexo produto dessa invenção é uma transformação real. E, em virtude do meu compromisso com essa transformação, o outro tipo de objetificação que está em curso, a coletivização de meu controle diferenciante, aparecerá para mim como algo imposto de fora, um "dado" que não faz parte de minha intenção.

Sem dúvida, eu contrainventarei o contexto coletivo de nosso casamento no próprio ato de me individualizar contra ele. E como estou tentando diferenciar, criar minha individualidade, essa contrainvenção coletivizante será percebida como uma espécie de resistência às minhas intenções, um fator motivador que continuamente "dispõe as coisas" para novos atos de diferenciação. Mas nesse caso não posso atribuir a força motivadora ao meu "eu natural", pois as convenções de minha cultura me ensinam que os "dados" naturais são individuais e particularizantes, ao passo que essa motivação é social e coletivizante. Assim, embora a motivação seja efetivamente criada e tornada visível no decorrer do controle, os tipos de objetificação a que ela leva não são considerados "normais" em minha cultura, mas patológicos. Eu os percebo como "compulsões" vagas, inexplicáveis, que incidem sobre a minha atividade e me forçam a diferenciar cada vez mais. Na medida em que dependo de controles não convencionalizados, irei perceber (e contrainventar) minha cultura como uma compulsão nesse sentido. Se eu vivesse em uma cultura em que controles não convencionalizados fossem considerados normais, perceberia essa compulsão coletiva como minha "alma". Se eu fosse um criminoso nessa sociedade, sua importunação patológica me levaria a cometer crimes cada vez maiores. Mas sou apenas um acadêmico inofensivo, com uma cultura obsessiva que deseja liberar-se ao ser escrita em mais e mais livros.

Entre os dois tipos de objetificação o mundo inteiro é inventado – um de seus aspectos motivando o outro e vice-versa. Mas nisso cumpre um papel importante a questão de saber qual dos *tipos* de objetificação é considerado o meio normal e apropriado para a ação humana (o reino do artifício humano) e qual é compreendido como funcionamento do inato e do "dado". Isso define a forma aceita e convencional da ação humana, o modo como o ator interpreta e experiencia o controle e suas ilusões, e assim também define que coisas e que experiências devem ser vistas como anteriores às suas ações, e *não* como resultado delas. Podemos denominar essa orientação coletiva de "mascaramento convencional" de uma cultura particular. Na moderna Cultura da ciência e do empreendimento coletivo da classe média norte-americana, com sua ênfase no acúmulo progressivo e artificial de formas coletivas, o mascaramento convencional equivale ao entendimento de que o mundo do incidente natural (a soma de todos os contextos não convencionalizados) é dado e inato. Já no mundo dos Daribi e do povo de Yali, com sua ênfase na prioridade das relações humanas, é o mundo incidental dos controles não convencionalizados que envolve a ação humana, ao passo que a articulação do coletivo é o objeto da contrainvenção e do mascaramento convencional.

A cultura de Yali e a cultura dos Daribi são inatas e motivadoras: elas "querem ser" estendidas e diferenciadas por oposição; faz parte de seu caráter convencional que elas devam ser normalmente contrainventadas por meio de controles diferenciantes. Já a Cultura norte-americana é artificial e imposta; é o legado de muitas gerações de progresso, de construtores e criadores que, motivados eles próprios pela "natureza", desenvolveram nossas técnicas de domínio, aplicação e regulação da natureza. No primeiro caso, a convenção cultural mascara sua própria invenção como motivação; no segundo, sua articulação consciente mascara a invenção de uma natureza inata e motivadora. Assim, o mascaramento convencional é sempre estendido e recriado como parte da operação da própria invenção: está implícito nos próprios contextos convencionais, na medida em que eles são inventados ou contrainventados. E sua contínua recriação motiva, ou é motivada, da mesma maneira que esses contextos o são.

Se isso é verdadeiro, como podemos dar conta de atos que invertem a ordem de controle culturalmente apropriada: a diferenciação deliberada que ocorre na Cultura norte-americana e a coletivização que tem lugar na Nova Guiné? Uma vez que essas inversões contrariam a criação de motivações ordinária, não podemos atribuí-las às ilusões do mascaramento convencional. Elas são na verdade uma espécie de "desmascaramento", fazendo aquilo que ordinariamente não se pode fazer; e, conquanto criem sua própria motivação sob a forma de compulsão, o ímpeto para tal "reversão" da ação permanece por explicar. Se pudermos explicá-la, isso talvez nos ajude a entender por que os modos de ação convencionais e as ilusões que eles criam permanecem convencionais. Pois a afirmação de que as ações criam suas próprias motivações nos diz pouco, na verdade, sobre o modo como esse estado de coisas veio a se estabelecer ou sobre para onde ele está indo. A existência de um modo de ação convencional e de mascaramento põe um problema que não pode ser solucionado apenas pela noção de controle, e esse problema é o da necessidade da invenção.

A NECESSIDADE DA INVENÇÃO

Os contextos de cultura são perpetuados e estendidos por atos de objetificação, pela sua invenção *uns a partir dos outros* e *uns por meio dos outros*. Isso significa que não podemos apelar para a força de algo chamado "tradição", "educação" ou orientação espiritual para dar conta da continuidade cultural – ou, na verdade, da mudança cultural. As associações simbólicas que as pessoas compartilham, sua "moralidade", "cultura", "gramática" ou "costumes", suas "tradições", são tão dependentes de contínua reinvenção quanto as idiossincrasias, detalhes e cacoetes que elas percebem em si mesmas ou no mundo que as cerca. A invenção perpetua não apenas as coisas que "aprendemos", como a língua ou boas maneiras, mas também as regularidades de nossa percepção, como cor e som, e mesmo o tempo e o espaço. Uma vez que o coletivo e convencional só faz sentido em relação ao individual e idiossincrático, e vice-versa, contextos coletivos só podem

ser retidos e reconhecidos como tais ao ser continuamente filtrados através das malhas do individual e do particular, e as características individuais e particulares do mundo só podem ser retidas e reconhecidas como tais ao ser filtradas através das malhas do convencional. Ordem e desordem, conhecido e desconhecido, a regularidade convencional e o incidente que desafia a regularidade estão atados entre si de maneira inata e estreita, são funções um do outro, necessariamente interdependentes. Não podemos agir sem inventar um por meio do outro.

Se a *invenção* é assim de importância crucial para a nossa apreensão da ação e do mundo da ação, a *convenção* não o é menos, pois a convenção cultural define a perspectiva do ator. Sem invenção, o mundo da convenção, com sua tão importante distinção interpretativa entre o "inato" e o "artificial", não poderia ser levado adiante. Mas sem as distinções convencionais, que orientam o ator em seu mundo, que lhe dizem quem ele é e o que pode fazer e desse modo conferem a seus atos um mascaramento convencional e uma motivação convencional, a invenção seria impossível. O cerne de todo e qualquer conjunto de convenções culturais é uma simples distinção quanto a que tipo de contextos – os não convencionalizados ou os da própria convenção – serão deliberadamente articulados no curso da ação humana e que tipo de contextos serão contrainventados como "motivação" sob a máscara convencional do "dado" ou do "inato". É claro que, para qualquer conjunto de convenções dado, seja ele o de uma tribo, uma comunidade, uma "cultura" ou uma classe social, há apenas duas possibilidades: um povo que diferencia deliberadamente, sendo essa a forma de sua ação, irá invariavelmente contrainventar uma coletividade motivadora como "inata", e um povo que coletiviza deliberadamente irá contrainventar uma diferenciação motivadora dessa mesma maneira. Como modos de pensamento, percepção e ação contrastantes, há toda a diferença do mundo entre essas duas alternativas.

Assim, o ponto de vista ou a orientação coletiva de uma cultura, o modo como seus membros aprendem a experienciar a ação e o mundo da ação, é sempre uma questão de convenção. Ele persiste ao ser constantemente reinventado sob a forma de contextos convencionais. Mas o meio pelo qual esse ponto de vista é estendido e reinventado é aquele

da diferenciação e particularização em termos de contextos não convencionalizados. Os atos de expressão que necessariamente devem articular um tipo de contexto com o outro para que ambos sejam comunicáveis e significativos asseguram a contínua reinvenção de um a partir do outro. É uma invenção que constantemente recria sua orientação, e uma orientação que continuamente propicia sua própria reinvenção. Identificando a orientação com a consistência compartilhada das associações convencionais e a invenção com a contradição impositiva dos contrastes diferenciantes, podemos concluir que a necessária interação e interdependência entre elas é a necessidade mais urgente e poderosa na cultura humana. *A necessidade da invenção é dada pela convenção cultural e a necessidade da convenção cultural é dada pela invenção*. Inventamos para sustentar e restaurar nossa orientação convencional; aderimos a essa orientação para efetivar o poder e os ganhos que a invenção nos traz.

Invenção e convenção mantêm entre si uma relação *dialética*, uma relação ao mesmo tempo de interdependência e contradição. Essa dialética é o cerne de todas as culturas humanas (e muito provavelmente as animais). Pode ser que o conceito de "dialética" seja familiar aos leitores em sua formulação hegeliana e marxista, como um processo ou desdobramento histórico envolvendo uma sucessão de tese, antítese e síntese. Minha formulação, muito menos explicitamente tipológica, é mais simples e, creio eu, mais próxima à ideia grega original – a de uma tensão ou alternância, ao modo de um diálogo, entre duas concepções ou pontos de vista simultaneamente contraditórios e solidários entre si. Como um modo de pensar, uma dialética opera explorando contradições (ou, como Lévi-Strauss as chamaria, "oposições") contra uma base comum de similaridade – em vez de recorrer à consistência contra uma base comum de diferenças, à maneira da lógica racionalista ou "linear". Segue-se que culturas que convencionalmente diferenciam abordam as coisas com uma "lógica" dialética, enquanto aquelas que convencionalmente coletivizam (como a nossa própria tradição racionalista) invocam uma causalidade linear. Uma vez que quero enfatizar a presença e a interdependência necessárias de contextos tanto convencionais como não convencionalizados, tratarei de uma dialética significativa e coletivamente compulsória (convenção

mais invenção), para me referir ao que os antropólogos geralmente consideravam convenção mais força natural ou convenção mais evolução.

Embora seu conteúdo, e por vezes sua relação com o ator, possa mudar, essa dialética compulsória nunca será menos ou mais que uma dialética. Ela contém em si sua própria continuidade: não importa o aspecto que o ator escolha como controle para suas ações, não importa se ele coletiviza ou diferencia, ele irá contrainventar e "preparar" o outro aspecto. A convenção, que integra um ato na coletividade, serve ao propósito de traçar distinções coletivas entre o inato e o reino da ação humana. A invenção, que tem o efeito de continuamente diferenciar atos e eventos do convencional, continuamente associa ("metaforiza") e integra contextos díspares. E a dialética cultural, que necessariamente inclui ambas, torna-se um universo de distinções integrativas e de integrações distintivas, reunindo pessoas ao decompor sua ação contínua em "o inato" e "o artificial" e distinguindo pessoas, atos e eventos individuais ao combinar contextos inatos e artificiais de maneiras originais e altamente específicas.

Consideremos o que acontece quando falamos. Muitas vezes me parece que os membros de uma civilização altamente letrada como a nossa imaginam espaços entre as palavras que usam quando falam, quase como aqueles espaços que aparecem entre as palavras em uma página impressa (parecem mesmo imaginar as próprias palavras, bem como sua pontuação). Na verdade, o que produzimos ao falar é uma espécie de música indistinta e murmurada, e a pessoa tem de aprender como decompor essa orquestração em formas e unidades convencionais se quiser compreendê-la – mais ou menos como um músico treinado aprende a decompor um rumor de tonalidades sensoriais em notas, acordes, harmonia, linha melódica e forma estrutural. Não importa realmente *quais* são as convenções em si, se a pessoa é ou não letrada ou que aspecto da produção total é convencionalmente visível (muitas vezes suspeito que meus amigos daribi decompõem a fala em *coisas* e *intenções*, mais do que em palavras e sentenças); no que se refere à comunicação, o que importa é se o falante (que evidentemente está escutando sua própria música) e o ouvinte fazem as mesmas decomposições. Se a convenção desempenha o papel do crítico nessa performance humana infinitamente

concertada, então a invenção é o compositor. Para nós, o compositor vem a ser "inato", como um Beethoven subterrâneo e incompreensível, enquanto para os Daribi e outros povos tribais é o crítico que é inato.

A invenção muda as coisas, e a convenção decompõe essas mudanças num mundo reconhecível. Mas nem as distinções da convenção nem as operações da invenção podem ser identificadas com algum "mecanismo" fixo no interior da mente humana ou com algum tipo de "estrutura" superorgânica imposta à situação humana. Tudo o que temos é um conjunto de ordenamentos e articulações – relativamente mais ou menos convencionalizados para cada ator – que a ação representa para nós em termos absolutos como inato e artificial, convencional e não convencionalizado. Participamos desse mundo por meio de suas ilusões e *como* suas ilusões. As invenções nas quais ele se realiza só se tornam possíveis mediante o fenômeno do controle e o mascaramento que o acompanha, e as distinções convencionais nas quais o controle se baseia só podem ser estendidas ao ser recriadas no curso da invenção.

Uma vez que a convenção só pode ser estendida por meio de um processo de mudança, é inevitável que suas distinções convencionais sofram mudanças no curso desse processo. Além disso, como a invenção é sempre uma questão de combinar contextos convencionais com o particular e não convencionalizado, coletivizando deliberadamente o particular e o individual ou diferenciando o coletivo, fica claro que qualquer dos tipos de ação irá resultar numa progressiva "relativização" de ambos, particularizando o coletivo e ao mesmo tempo ordenando e coletivizando o particular. Aplicamos as ordens convencionais e as regularidades da nossa ciência ao mundo dos fenômenos ("natureza") para poder racionalizá-lo e compreendê-lo, e no processo a nossa ciência se torna mais especializada e irracional. Simplificando a natureza, *nós* assumimos sua complexidade, e essa complexidade aparece como uma resistência *interna* à nossa intenção. A invenção inevitavelmente confunde as distinções da convenção ao relativizá-las.

Este é, está claro, o fenômeno da motivação tal como encontrado em nossa discussão do controle. A motivação é o efeito sobre um ator da objetificação reflexiva (e da relativização) de seu controle, uma resistência

às suas intenções que não tem nenhuma origem óbvia em suas próprias intenções. Assim, a motivação sempre emerge da relativização das distinções convencionais, da diferença entre os contextos que um ator reconhece e aqueles que ele produz, e *a tendência da motivação é sempre se opor à relativização das distinções convencionais e contrariá-la*. Em última instância, a motivação é simplesmente a inércia ou a necessidade que se sente de ter de resolver as coisas de um certo modo.

É importante notar que a motivação, embora ligada à ação, não necessariamente se origina "dentro" do indivíduo. Ela é parte do mundo da convenção e da ilusão do qual participamos e no qual atuamos, mas não – à parte as ilusões necessárias do próprio ator – uma "coisa" ou força que emana do ator. Objetos, imagens, memórias e outras pessoas nos motivam tanto quanto nos motivamos a nós mesmos, e de fato nossas personalidades constantemente penetram o teatro de nossas ações e percepções. É somente a convenção cultural, se bem que nesse caso uma convenção motivada, que resolve as situações de nossa ação e nossa invenção nas fronteiras culturais dos indivíduos, "movimentos", espíritos-guia, ou nas formas culturalmente apropriadas de "impulsos", "instintos", "a alma" e assim por diante. As motivações podem ser "dispostas" por aquilo que uma pessoa faz, por aquilo que outros fazem, por uma situação em que a pessoa se encontre, e a forma e a fonte da motivação são sempre uma função das distinções convencionais por meio das quais essas coisas são interpretadas.

A motivação, portanto, é o modo como o ator percebe a relativização da convenção, e consequentemente dos contextos convencionais por meio dos quais as distinções convencionais são realizadas. Aprendemos uma língua, interação social, papéis, habilidades e criatividade como parte do relacionamento com outros, começando com a família e depois, fora dela, com coleguinhas, amigos, colegas, inimigos, parceiros e mesmo conhecidos casuais. Aprendemos a atuar, a nos orientar, e assim a aprender nossas motivações, em contextos múltiplos, que envolvem um desnorteante rol de elementos gerais e particulares, pessoas, lugares, objetos, situações e instituições. Como esse aprendizado sempre ocorre como um aspecto do relacionamento com outros, segue-se que o indivíduo nunca

aprende a atuar ou a se motivar simplesmente como uma resposta "neutra" ou descomprometida. Ele aprende a fazê-lo a partir de uma posição particular, a objetificar através de um foco particular, e assim aprende a identificar diferentes modos de sua ação com intenção consciente e motivação inconsciente. Ele aprende uma orientação convencional como resultado do inventar, mas também aprende a inventar usando controles em um relacionamento convencional, que o torna vulnerável às ilusões da motivação. A invenção é sempre uma espécie de "aprendizado", e o aprendizado é invariavelmente um ato de invenção, ou reinvenção – tanto que é de pouca ajuda falar do aprendizado como um "processo", ou dividi-lo em "estágios". Uma criança participa da dialética da invenção e da convenção tanto quanto um adulto (no máximo, sua memória é um pouco mais curta), e afirmar que ela vive em "um mundo diferente" não diz muita coisa. Todos vivemos em mundos diferentes.

O que acontece então quando a relativização, e portanto a resistência motivadora, do controle que um determinado ator está usando sobrepuja a efetividade do controle em termos da intenção original desse ator? Ou, para colocá-lo de outra forma, como reagimos a controles altamente relativizados, quer usados por nós mesmos ou por outros? A resposta é que a ação (e a intenção) invalida a si própria; ela alinha o foco de controle daquele que age ou reage mais com a "resistência" ao controle do que com o controle original, mais com a coisa que está sendo contrainventada do que com sua pretendida transformação. Engendra-se com isso uma reação abrupta, motivada, contra a intenção original. Essa reação é parte da *experiência*, uma espécie de antipatia ou frustração com a qual o indivíduo precisa aprender a lidar, assim como aprende a lidar com os outros aspectos da motivação. Pois essa súbita torrente de motivação inversa, tanto quanto qualquer outra manifestação da motivação, faz parte da necessidade de resolver a ação de uma maneira convencional: ela nasce da percepção de que se está indo contra a natureza das coisas.

O melhor exemplo que me vem à mente é a conhecida reação de uma plateia a um trocadilho infeliz ou a uma atuação que parece "falsa" e que trai o jogo extremamente carregado de realidade e construção que os espectadores esperam. A reação muitas vezes é tão crua e perturbadora

quanto uma explosão de raiva, pois tem as mesmas raízes; sob todos os aspectos, trata-se de uma reação *descontrolada*. E ela atinge crianças tanto quanto adultos, pois o aprendizado dessa reação é concomitante ao aprendizado da convenção no curso da invenção, e vice-versa. No caso do trocadilho, a plateia reage à relativização da língua, à sua ambiguidade (pois a língua é tão motivada e motivadora quanto qualquer outra parte da cultura); no caso de uma atuação teatral ou cinematográfica, a audiência reage à relativização de uma situação de "representação" na qual investiu credulidade com a expectativa de certas recompensas em forma de "entretenimento".

A reação, é claro, não se limita de modo algum a piadas e a situações de entretenimento: está na raiz de todos os atos que associamos com um comportamento "negativo" ou "destrutivo", incluindo boa parte da criminalidade e do vandalismo que assaltam nossa altamente relativizada Cultura urbana, bem como das depredações que as pessoas tantas vezes infligem aos "estrangeiros" que aparentemente zombam do seu jeito de fazer as coisas. Como uma mera reação, é frequentemente incompreensível para aqueles que a manifestam, embora seja passível de infinita interpretação e racionalização *após o fato*. Como forma extrema de restaurar a convenção, como ponto de virada crucial e recorrente da ação, requer atenção especial.

Quaisquer que sejam as circunstâncias de sua ocorrência, a percepção da relatividade de um contexto de controle corresponde a um "desmascaramento" da invenção iminente e a um sentimento de que "algo está sendo feito" àqueles que dela participam. É esse sentimento que dispara a reação negativa, especialmente nos espectadores ou naqueles que participam da cena com o ator. Eles se sentem vulneráveis e se tornam defensivos, desejam "combater" a influência ofensiva, e o que defendem é um certo modo convencional de percepção e ação. Como aprendemos que esse modo convencional pode ser reduzido a uma distinção mais ampla, que identifica ou os contextos convencionais, ou uma soma dos contextos não convencionalizados, como "inatos", consignando o outro ao reino da manipulação humana, fica claro que dois tipos de "desmascaramento" são possíveis no interior do nosso próprio universo convencional. *Quando os*

controles sobre o modo ordinário da atividade séria, o que as pessoas "fazem", são relativizados, a invenção resultante parece "falsa", "não séria", "puramente artificial"; quando os controles sobre o modo de ação inverso, "criatividade", "arte", "pesquisa", "ritual", "representação" ou "recreação" são relativizados, a invenção resultante parece "forçada", "comercializada", "séria demais" ou "sacrílega". Em cada um dos casos a transformação funciona contra a que foi originalmente pretendida.

Podemos entender isso melhor, e talvez obter alguma compreensão sobre a extrema relativização de nossa sociedade presente, extraindo alguns exemplos da vida norte-americana moderna. Os americanos participam de uma orientação convencional que enfatiza a articulação de contextos convencionais como o reino da ação humana e reconhece o "inato" (inclusive o temporal e situacional) como composto de contextos não convencionalizados. Mas os americanos reclamam cada vez mais da qualidade "forjada" e "artificial" das soluções administrativas e tecnológicas, do caráter superficial e não recompensador de grande parte de seu trabalho, bem como da natureza manipuladora da propaganda, da comercialização dos esportes e do fato de que "as pessoas trabalham tão duro para se divertir que não mais se divertem". Isso não significa que essas reclamações não sejam justificadas, embora a artificialidade, a manipulação e a comercialização fossem indubitavelmente tão difundidas nos anos 1870 quanto nos anos 1970: o que mudou foi nossa percepção dessas coisas como abusos e nossa reação a elas como abusos. Queremos que o governo intervenha e descomercialize o futebol americano ou regulamente a propaganda, ou queremos que fiscalizadores intervenham e façam com que o governo recobre a seriedade e a responsabilidade. Com toda a insistência da motivação inversa, queremos *restaurar* as coisas – nossas próprias utopias são paraísos naturais com ar fresco artificial, arranha-céus cobertos de floresta ou terrários socioculturais. E, naturalmente, há sempre aqueles que se contêm e apreciam a reação pela reação, estraçalhando coisas e atacando pessoas.

Mas mesmo essa resposta serve a uma ilusão naturalista: a reação à relativização não é mais "primitiva" ou "básica" do que a ação concertada para se contrapor a essa relatividade – ambas são consequências do

aprendizado das convenções e da proteção das distinções convencionais. A reação em si mesma é uma espécie de deixa, que pode ser aproveitada e transformada em um ímpeto para um controle mais efetivo da situação. A personalidade humana é um arranjo para a preservação de distinções convencionais mediante esse tipo de controle, equilibrando a motivação contra a compulsão por meio da administração das transições entre elas, e a sociedade é um arranjo entre atores para esse mesmo propósito. Isso significa que aquilo que chamamos de "autocontrole" em uma personalidade (o que Freud chamaria de "conflitos de sublimação"), e de "funcionamento fluido" ou algo assim, no caso da sociedade é a sacada de aprender a responder a controles altamente relativizados invertendo seu modo de ação. Se os controles convencionais de nossa Cultura e nossa tecnologia são relativizados, nós os "reconstruímos" ou "recarregamos" ao conscientemente enfocarmos o modo de objetificação diferenciante, aquele que "normalmente" contrainventamos, e em seu lugar contrainventamos a Cultura. Quando descubro que "agir como um marido deve agir" leva a frustrações e conflitos, inverto meu modo de ação e conscientemente construo minha identidade como homem e indivíduo, *diferenciando* minhas ações e assim contrainventando a "família" (minha interação com minha esposa) como uma motivação compulsiva.

Marido e mulher, antropólogo e informante, artista ou profissional do entretenimento e plateia, "classe média" e classe alta ou baixa, médico e paciente, e muitas vezes os componentes conflitantes da personalidade de um indivíduo, participam constantemente desse jogo de reconstruir e restaurar a ambiência da ação um do outro. É uma batalha contra a relativização que *tem de ser* travada, pois o convencional e seu fundo não convencionalizado não persistem por si mesmos, mas devem ser continuamente inventados um a partir do outro, e essa invenção inevitavelmente leva à relativização dos controles. Nisso consiste a necessidade da invenção, e não é senão isso que está em jogo na interação, quer ela ocorra entre indivíduos, entre outros constructos como classes e instituições ou no interior desses.

Podemos descrever tudo isso simplesmente em termos de contextos. Quando usamos contextos no ato da invenção, simultaneamente

os reinventamos e reinventamos as distinções que eles encarnam. Ao fazê-lo, reinventamos continuamente nossa interpretação deles e assim reinterpretamos nossa invenção. A interpretação é completamente dependente da invenção e a invenção é completamente dependente da interpretação. Mas invenção significa que o contexto controlador assume as características do contexto controlado, e vice-versa. O coletivo está sempre sendo diferenciado e particularizado segundo o modelo das situações e idiossincrasias que ele reúne, e o individual e situacional está sempre sendo coletivizado e convencionalizado segundo o modelo das regularidades que ele diferencia. Contextos que são continuamente articulados juntos tendem a se permear mutuamente, e assim a se relativizar mutuamente: no curso da objetificação, eles trocam características.

A única maneira de contrariar essa tendência é inverter o nosso modo de ação e reinventar os controles ordinários, objetificando-os *em termos de situações e circunstâncias novas ou inusitadas*. Essa inversão é sempre uma questão de *invenção* suscitada pela *convenção*; ela restaura ou sustenta uma distinção ou interpretação convencional daquilo que é inato e daquilo que é artificial e manipulável ao mudar o "conteúdo" objetivo – as características e associações – dos contextos culturais. Em culturas como a nossa, que enfatizam a articulação deliberada de contextos convencionais, esses controles coletivizantes são recriados por atos de *diferenciação*, por invenção deliberada. Em sociedades tribais e outras, que enfatizam a articulação deliberada de contextos não convencionalizados, os controles diferenciantes são recriados por atos de *coletivização*, por convencionalização deliberada. Neste último caso, a necessidade de novidade é suprida de tempos em tempos pela *reformulação* dos contextos convencionais por parte de profetas, líderes de cultos ou "fazedores de leis", ou pela importação de cultos exóticos, que desempenha um papel tão evidente na vida dos povos tribais. Vivemos nossas vidas ordenando e racionalizando, e recriamos nossos controles convencionais em investidas criativas de invenção compulsiva; povos tribais e religiosos vivem da invenção nesse sentido (o que os torna tão provocativos e *interessantes* para nós), e de tempos em tempos revitalizam seus controles diferenciantes em surtos de convencionalização histérica.

Para os americanos, isso significa que os elementos que figuram tão proeminentemente em sua Cultura coletiva – as relações de parentesco, a lei, o Estado, a tecnologia e assim por diante – devem ser continuamente carregados de associações extraídas de áreas *exteriores* ao nosso controle ordinário da natureza. A dialética entre Cultura e natureza precisa ser "ampliada" para incluir outros domínios de experiência de modo que possa manter sua objetividade significativa e evitar tornar-se tautológica e moribunda. Geralmente experimentamos isso como uma necessidade de recreação, jogo, arte ou pesquisa – de "acumular mais fatos", "ver as coisas de modo diferente", "deixar-nos levar" ou "entrar em comunhão com a natureza". Nossos romances, peças de teatro e filmes colocam os relacionamentos que nos são familiares (como "amor", "maternidade/paternidade", "tolerância", "democracia") em situações exóticas, históricas, perigosas ou futurísticas, tanto para controlar essas situações e dotá-las de significado como para recarregar os próprios relacionamentos. A pesquisa e a busca do conhecimento também têm esse duplo efeito, conferindo associações objetivas aos nossos símbolos no processo de "ordenar" novas fronteiras do conhecimento, e quem viaja nas férias "recria" sua vida cotidiana buscando contextos exóticos. Em todos os casos a Cultura é inventada por meio da experiência e criação da realidade da qual extrai suas características objetivas.

A necessidade da invenção é criada pela dialética e pela interdependência que ela impõe entre os vários contextos da cultura. Uma vez que "esgotamos" nossos símbolos no processo de usá-los, precisamos forjar novas articulações simbólicas se queremos reter a orientação que possibilita o próprio significado. Nossa Cultura coletiva cria e sustenta uma imagem e uma percepção da "natureza" e da força natural, enquanto nossa busca compensadora por conhecimento e experiência em domínios não Culturais equivale a uma invenção da Cultura. Viver na Cultura e contar com ela cria a necessidade de conhecimento e experiência da "natureza" (inclusive do impulso e da "natureza humana"); observar e experienciar a natureza torna a Cultura significativa e necessária. A necessidade pode ser mascarada como a necessidade de conter impulsos internos e "forças da natureza" externas ou, inversamente, como uma necessidade de relaxar, "afastar-se de tudo" ou descobrir novos fatos, mas na verdade ela é

uma propriedade da dialética por meio da qual o significado é e *precisa ser* continuamente reinventado.

A tendência da cultura é manter-se a si própria, reinventando-se. Mas tenho observado que os controles convencionais da moderna Cultura norte-americana são altamente relativizados – como dispositivos de ordenação e unificação, são eles próprios desordenados e particularizados: nossa ciência e nossa tecnologia são altamente especializadas, nossas funções administrativas são irremediavelmente burocratizadas, nossos símbolos nacionais são indiscutivelmente ambivalentes. A Cultura é ambígua (e a antropologia em grande medida existe por explorar essa ambiguidade). De resto, isso não se deve ao roubo de nossos fluidos vitais pelos comunistas, ao relaxamento da disciplina, aos espoliadores que espoliam O Meio Ambiente, aos Jovens Mal-Agradecidos por Sua Educação ou ao "tumulto mecânico por um pedaço de pão",[4] ainda que alguns desses fatores sejam sintomas importantes. Isso decorre diretamente do fato de que nos agarramos à nossa Cultura – às suas orgulhosas tradições, às suas técnicas poderosas, à sua história e à sua literatura, às suas impressionantes fileiras de Grandes Nomes – acima de todas as tentativas de reinventá-la. Não remodelamos completamente nossa Cultura e sua história de tempos em tempos e caímos num limbo de total recriação porque amamos tanto nossa Cultura. Tentamos refazê-la outra vez e mais outra, e vejam o que conseguimos!

Embora nada vá me fazer deixar de amar Mozart, Beethoven e as Sinfonias Londrinas de Haydn, essa insistência na Cultura, e a relativização que ela acarreta, força os americanos a viver numa contínua frustração de soluções que se desfazem em suas próprias mãos e numa contínua tensão de "querer fazer algo a respeito" das coisas. Essa tensão e essa frustração impregnam nossas vidas moral, social, política, econômica e intelectual. Em muitos aspectos, elas são o que há de mais importante sobre os Estados Unidos. Isso torna nossos esforços de "fazer algo a

4. No original: "*The mechanic rioting for a cheap loaf*". Verso de um poema de W. H. Auden, "Plains", de 1953 (em W. H. Auden, *Collected Poems*. Nova York: Modern Library, 2007, pp. 563-65). [N.T.]

respeito" e de inventar a Cultura duplamente importantes e duplamente interessantes, muito embora estejam fadados a fracassar em certos aspectos. Exploremos essa questão.

A MAGIA DA PROPAGANDA

Nos Estados Unidos modernos, o problema de atribuir significado a nossa Cultura, de inventar suas ideias e instituições, por assim dizer, e de incorporá-las na ambiência de nossa vida cotidiana é enfrentado por aquilo que chamarei de "cultura interpretativa". Como o fenômeno tem muitas manifestações e está continuamente crescendo e mudando, esse termo é sugerido apenas por conveniência. Ele inclui o que outros têm caracterizado como "cultura popular", "cultura de massa", "a mídia" e "contracultura". Suas manifestações específicas são ubíquas: jornalismo, propaganda, o "mundo do entretenimento", certas formas de arte e educação, religião popular e toda aquela modalidade de interpretação conhecida diversamente como "cultura de protesto", "contracultura", "cultura jovem", "cultura alternativa", "*a* subcultura" e assim por diante. Todos esses "estilos" inventivos baseiam sua relevância e efetividade em uma imitação da Cultura ortodoxa,[5] subsumindo as formas desta como sua "linguagem" e passando assim a depender da autoridade dela para causar impacto.

O sucesso dessa "imitação da Cultura" (tal como computado pelos atuais orçamentos, por exemplo, das indústrias da propaganda e do entretenimento) pode ser atribuído à sua efetividade em servir às tensões de uma Cultura altamente relativizada. O trabalho de simplificar, interpretar ou explicar, seja ele empreendido por um artista ou por um cientista, por razões comerciais ou polêmicas, converte-se em uma reinvenção do tema. O incremento, o "produto" da propaganda, do jornalismo, do entreteni-

5. Assim, definimos "música popular" como aquela que, diferentemente da "música clássica", admite mudanças interpretativas conforme o "estilo" do intérprete. Quando uma peça de Beethoven, Rossini ou Rimsky-Korsakov é "interpretada" mediante um reordenamento das palavras ou da orquestração, dizemos que foi "popularizada", "animada", que é agora uma peça "popular".

mento ou mesmo do protesto, é o significado, bem como o poder sobre a "realidade" que a criação de significado confere. Assim, boa parte da vida comercial, imaginativa, política e mesmo "estética" do país se alimenta da transformação interpretativa da ideologia "quadrada" ou ortodoxa, e esta última é sustentada por essa mesma dialética. Assim como a Cultura, na visão ortodoxa, almeja o "domínio" ou a "interpretação" da natureza, esses esforços se dedicam ao domínio ou interpretação da Cultura, a um refazer o impulso e a resposta humanos que por sua vez afeta os modos tradicionais de se lidar com o impulso e a resposta.

A "cultura interpretativa" fornece um contexto de sentido para o viver da vida cotidiana. Ela gera e alimenta uma audiência particular e desenvolve uma aproximação metafórica da Cultura em geral como seu fundamento lógico. O jornalismo, por exemplo, dirige-se a seu "público", como quer que seja concebido, e apresenta a ele uma imagem da história em curso denominada "as notícias", uma espécie de retrato do mundo serializado e factual. As notícias obtêm sua autoridade da significância que atribuímos à história, mas não são história no sentido ortodoxo, e sim um relato de eventos como se eles fossem vistos da perspectiva de uma história idealizada. O ar de objetividade resultante serve para o jornalismo e para a indústria de notícias como um *esprit de corps*. Já o mundo do entretenimento, por outro lado, é ainda mais interpretativo, pois a imagem da vida que ele projeta é uma imagem de fantasia; sua caricatura, imitação e dramatização logram êxito como o exato oposto do "fato" sério. Ele interpreta mediante a licença do ator, cantor ou comediante para "ser" o que os outros não podem ser, de tal modo que em sua vida cotidiana as suas "personalidades" são cercadas pela aura desse "ser" metafórico (às vezes os astros devaneiam que são pessoas comuns). A tradição do "*show business*" incorpora algo da mesma aura (de modo um tanto autoconsciente): a interpretação profissional por meio da fantasia.

A religião popular, com suas "congregações", seus "pecadores" e sua "Bíblia", e a contracultura, com suas ideologias e comunidades de devotos, oferecem outros exemplos da invenção interpretativa da Cultura. No entanto, o aspecto que escolhi discutir é o da propaganda, o da fabricação de uma "cultura" comercial. A propaganda é de especial interesse porque "cria"

tecnologia por meio do efeito pessoal; ela aspira ao tipo de convencionalização espúria que chamamos de "popularidade" a fim de vender seus produtos. De fato, ela consiste num atalho, numa "cultura instantânea" baseada na percepção de que um dispositivo, por mais engenhoso que possa ser, por mais fundamental que seja o avanço tecnológico que ele representa, é inútil e invendável se não tiver uma aplicação significativa na vida das pessoas.

A propaganda torna a tecnologia significativa na forma de produtos especiais com atributos *muito* especiais; ela interpreta esses produtos ao criar para a sua audiência uma vida que os inclui. Ela o faz objetificando os produtos e suas qualidades por meio de impulsos, situações, gostos e antipatias pessoais. As estratégias da propaganda "tomam emprestados" os humores e encontros, os aborrecimentos e pequenos gestos "que são tão importantes", os episódios costumeiros e frustrantes da vida cotidiana. Elas objetificam atributos ou qualidades de um produto em termos de sua imagística situacional, emprestando assim suas associações ao produto e insinuando-o em uma projeção da vida cotidiana de qualquer um.

Sob esse aspecto, a propaganda opera como uma espécie de tecnologia inversa ou "de trás para a frente": usa os pretendidos efeitos de um produto nas vidas das pessoas, e as reações humanas a esses efeitos, a fim de construir uma identidade significativa para o produto. É possível provar conclusivamente que qualquer tipo de pílula ou engenhoca "funciona melhor" que outras, fazer com que ela "funcione melhor", bastando apenas reajustar nossos padrões quanto a como ela deveria funcionar. E é assim que a própria propaganda funciona; ela redefine sutilmente que tipo de resultados as pessoas "desejam" ao falar de seus produtos em termos desses desejos. Se ela consegue "vender" esses desejos e a qualidade de vida que eles implicam, "vende" também o produto que esses desejos e essa vida objetificam.

O sucesso depende da habilidade para objetificar convincentemente, para falar sobre o produto em termos de outras coisas de tal maneira que essas outras coisas pareçam ser qualidades do produto. Desse modo, a propaganda se parece com a "magia" dos povos tribais, que também objetifica a atividade produtiva por meio de outras imagísticas. Assim como o significado dos produtos precisa ser continuamente inventado

para que as pessoas os comprem, para que os produtos não sejam tomados simplesmente como detalhes ordinários da vida, também os povos tribais, para os quais a produção faz parte da vida familiar e de parentesco, precisam continuamente criar um significado e direção separados para sua atividade produtiva, para que ela não se torne meramente uma maneira de relacionar-se com as pessoas. Se um agricultor daribi controlasse seu trabalho tão somente com a necessidade de se relacionar com sua esposa e com as tarefas dela, nada o impediria de realizar um trabalho desleixado, improdutivo. Sua efetividade como produtor de alimentos depende da criação de significados outros, externos, para seus esforços produtivos. Se ele puder controlar sua produção enfocando esses significados, acreditando em sua efetividade, então seu trabalho de cultivar batatas-doces será proveitoso (bem como, por conseguinte, suas relações com seus parentes).

Desse modo, ele frequentemente irá recorrer a "encantamentos" mágicos com os quais se pretende – e se acredita – tornar seu trabalho mais efetivo. Enquanto ele limpa e empilha o mato em uma roça recém-derrubada, poderá recitar um encantamento que identifica suas mãos com as garras de um francolim, ave que caracteristicamente junta fragmentos silvestres em grandes pilhas a fim de produzir calor para a incubação de seus ovos. O encantamento "funciona" patentemente da mesma maneira que o francolim funciona, fazendo com que quem o pronuncia se assemelhe ao francolim em sua capacidade de amontoar mato. Sua efetividade, contudo, depende da crença do usuário no encantamento e na significância de sua transformação, pois isso dirigirá o foco de sua atividade para um ideal de eficiência à maneira de um francolim na tarefa de limpar o mato; irá criar sua produtividade ao criar seu significado, tendo um francolim como sua "marca registrada".

Uma das promessas mais frequentes da propaganda é a de um produto que "funciona como se fosse mágica". Ele funciona, em outras palavras, como a propaganda, a magia por meio da qual ele é interpretado e apresentado ao público. Se essa identidade entre o produto e suas qualidades anunciadas for de fato mantida, se a imagem redefinida dos desejos humanos, o estilo de vida projetado pela propaganda, for aceita

pela audiência, então o produto se encaixará em suas vidas como nas vidas projetadas pelo anúncio. A propaganda vende seus produtos "vendendo" sua objetificação dos produtos, sua imagem de uma vida que os inclui. Tudo o que temos de fazer é acreditar no anúncio (como no encantamento); então nossos atos irão assumir o foco do anunciante e o produto irá "funcionar como se fosse mágica".

Suponhamos, por exemplo, que eu queira vender pneus de automóvel. Do ponto de vista de seu uso convencional, como parte necessária de um carro, um pneu é igual a qualquer outro, e nada poderia ser mais prosaico do que mais um velho pneu. Se quero vender minha marca de pneus específica, preciso inovar sobre essa significância cotidiana dos pneus de automóvel inventando um novo significado para os pneus e associando-o à minha marca. Assim, o foco de meu bordão não recairá sobre os pneus de automóvel, do mesmo modo que o foco da magia agrícola daribi não recai sobre a significância social ordinária da agricultura ou de suas técnicas; preciso *criar* o significado do meu pneu a partir de alguma outra área da experiência. Se quero que meu pneu "venda", esse significado tem de ser provocativo, e a experiência na qual se baseia deve ser vívida e fascinante para minha audiência.

Decido objetificar meu pneu por meio do mundo das corridas automobilísticas, para criar e controlar o significado de meu produto situando-o em um contexto que tem um significado muito especial para a minha audiência. Eu poderia ter recorrido à segurança no trânsito e à polícia rodoviária ou ao consenso graxento das velhas e boas oficinas mecânicas, mas opto por uma linguagem que irá metaforizar a excitação do automobilismo tanto quanto a segurança e a perícia. O automobilismo é um esporte que tem um poder e uma fascinação próprios; é praticado por homens durões com ar de peritos, homens que arriscam o pescoço em seu compromisso com a tecnologia, e ademais o fazem pela excitação tanto quanto pelo dinheiro. Eles devem saber o que fazem. O que essa fronteira de eixos de transmissão e RPMs tem a dizer sobre pneus? Em meio ao zumbido dos motores e ao chiado dos freios, ponho dois ou três profissionais com capacetes disparando um breve comentário sobre os méritos dos meus pneus, que obviamente se tornaram parte do mundo das corridas.

Isso significa que o indivíduo comum deveria vestir um capacete, pisar fundo no acelerador e fazer curvas sobre duas rodas como se fosse um piloto de corridas? De modo algum, assim como um agricultor daribi não acha necessário sair saltitando e grasnando como um francolim. O que isso significa é que um pneu que "funciona" sob as condições exigentes das corridas automobilísticas terá um desempenho ainda melhor em um carro de família, que meu pneu irá trazer para as situações ordinárias de dirigir toda a perícia e o vigor (e o prazer) do automobilismo, todo o seu "poder". Eu "produzi" o significado de meus pneus ao criar uma imagem da diversão e do poder de dirigir e ao incluir esses pneus nessa imagem.

Como uma mídia interpretativa, a propaganda refaz constantemente o significado e a experiência da vida para a sua audiência e constantemente objetifica seus produtos por meio dos significados e experiências que ela cria. Sua interpretação da vida frequentemente se assemelha ou se sobrepõe às interpretações propostas por outras mídias – temos filmes sobre automobilismo, comerciais na forma de notícias e de shows de rock. Isso é assim porque todas essas mídias compartilham a mesmíssima intenção de investir os elementos triviais da vida em contextos provocativos e inusitados, que conferem a esses elementos novas e poderosas associações e recarregam seus significados convencionais. O lucro realizado com esse tipo de investimento – sob a forma da popularidade de um produto ("vendas"), do número de livros, pneus ou ingressos vendidos – é um resultado direto do incremento de significado criado. Compensa ser diferente, mas o que compensa nas diferenças é que elas são repletas de significado.

Os estilos de vida criados e promovidos pela propaganda envolvem a tecnologia em uma contínua dialética com uma imagem coletiva da vida popular, com a Cultura do homem comum. Eles precipitam essa Cultura novamente. E a dialética "inflaciona" a vida no processo de publicizá-la: torna as experiências e emoções pessoais comercialmente disponíveis para todos (a um preço) por meio dos produtos que são vendidos, mas também tem um efeito sobre esses produtos. Em lugar dos engenhos relativamente simples e "práticos" do século XIX, os produtos se tornam adaptações a um "mundo do consumo" de compra e venda, sendo

projetados para "fazer o serviço" de vender bem em vez de curar dores de cabeça, limpar dentes ou transportar pessoas de um lugar para o outro. Os produtos "se encaixam" nas vidas criadas pela propaganda, e é preciso participar dessas vidas para usar e usufruir os produtos. (É isso que significa dizer que algo está "*in*" ou "*out*": uma Cultura que depende tanto da reinterpretação para sua sobrevivência se torna uma espécie de culto da Cultura.) Assim como os produtos são "vendidos" ao ser objetificados por meio de certos estilos de vida, eles por sua vez objetificam esses estilos de vida. Eles encarnam estados de espírito para o consumidor sintonizado e criam episódios em sua vida, ainda que estes sejam meras excrescências da "magia" do produto. Além disso, como os itens em si mesmos são produzidos em massa, completamente substituíveis ou mesmo intencionalmente perecíveis, são virtualmente tão comunicáveis e convencionalizados quanto as palavras: os outros sabem exatamente o que você comprou, provavelmente sabem por que você comprou e podem obter um igualzinho.

Empregada dessa maneira, a tecnologia tem pouco a ver com engenharia ou com leis científicas aplicadas; juntamente com a Cultura que ela representa, dirige-se a uma "natureza" manipulada de fabricação humana. Não importa que outra coisa ela faça, serve como uma espécie de computador analógico para a programação da vida das pessoas. Eu poderia argumentar, paradoxalmente, que os norte-americanos têm tão pouco interesse na tecnologia pela tecnologia quanto os mexicanos se interessam por touros ou os balineses de Geertz por galos.[6] Estetas podem comparar um motor automobilístico de alta precisão a um concerto de Mozart e entusiastas da alta-fidelidade sonora podem aborrecer seus amigos com reproduções indescritivelmente autênticas de locomotivas ou tempestades, mas ambos estão mais apaixonados por um ideal de precisão e efetividade do que pela maquinaria em si. Entretanto, o amor e o sentimento dificilmente poderiam ser experienciados sem o maquinário, que dá a eles

6. Ver Clifford Geertz, "Deep Play: Notes on The Balinese Cockfight", *Daedalus – Journal of the American Academy of Arts and Science*, inverno de 1972, número especial: Myth, Symbol and Culture.

uma presença objetiva, uma dimensão de atributos altamente específicos que servem ao mesmo tempo como sua realização e como um meio para futuras realizações.

Máquinas, engenhocas, pílulas e outros produtos "fazem o trabalho" de boa parte da sociedade norte-americana, ou pelo menos é assim que costumamos pensar neles – como conveniências ou como "serviçais" inteligentes. Eles são "substitutos" para as capacidades físicas e mentais do homem, para seus dons "naturais", mais ou menos como as garras do francolim são um substituto para as mãos do agricultor daribi. Na medida em que a propaganda continuamente redefine e recria o significado da vida cotidiana de modo a incluir seus produtos nessa vida, ela continuamente investe os produtos de novas possibilidades para ajudar as pessoas a levar vidas plenas de significado. O produto torna-se o meio pelo qual a visão mágica da vida proposta pelo anunciante pode se tornar a própria vida do consumidor: tudo o que o consumidor tem de fazer é acreditar na magia e comprar o produto. Por consequência, todas as qualidades e propriedades que o produto assumiu no contexto da apresentação do anunciante serão transferidas para o contexto da vida pessoal do consumidor. A escova de dente, o pneu ou a pílula que é objetificada em termos de um estilo de vida humana se torna por sua vez um objetificador da vida das pessoas. Investido com o poder e excitação do exótico ou da "boa vida", o produto carrega esse poder e essa excitação para o cotidiano, renovando e recriando seus significados.

O que a propaganda nos pede (e eventualmente nos compele) a fazer é viver em um mundo de "magia" tecnológica, onde maravilhas fabricadas pelo homem curam males e fazem da rotina de todos os dias um milagre contínuo – um pouco como o daribi, que vive num mundo mágico onde seres humanos podem adquirir a efetividade de um francolim ou fazer chover. A propaganda nos convida a tornar nossa a magia que há nela. Assim como o agricultor daribi precisa acreditar na efetividade de seus encantamentos para que eles refocalizem com sucesso sua atividade e tragam recompensas reais, o consumidor precisa confiar numa mística da eficácia química e mecânica para que sua própria "magia" alcance seus fins. O foco de poder da vida cotidiana daribi está na força das palavras

e de um saber arcano; o da vida cotidiana norte-americana, para a maior parte das pessoas, está no uso da tecnologia para resolver seus problemas.

Indiscutivelmente, e às vezes de modo bastante inconsciente, atribuímos toda sorte de qualidades "naturais" a substâncias químicas e máquinas, e então as incorporamos em nossas tarefas de modo a fazer uso dessas qualidades. Diz-se que os computadores têm "inteligência": nós os colocamos para trabalhar resolvendo cálculos e arranjando encontros amorosos; tanques de guerra e armas automáticas têm capacidades destrutivas: travamos nossas guerras em grande parte com eles; drogas têm poder sobre a terra prometida da constituição física humana: nós as utilizamos para aumentar as habilidades de uma "mente" supostamente física. Boa parte de nosso pensamento e nossa ação equivale a uma habitual objetificação da capacidade humana – ou da própria "natureza" – em termos tecnológicos. Chegamos mesmo a conceber os seres vivos mecanicamente como "sistemas" orgânicos, a criatividade como "solução de problemas" e a própria vida como um "processo".

Contudo, uma Cultura "naturalizada" e particularizada e uma natureza organizada e sistematizada fazem parte de um mundo altamente relativizado, cuja distinção crucial entre "o que fazemos" e "o que somos" vem sendo substancialmente erodida e desmantelada pela troca de características. As formas convencionais de nossa Cultura, inclusive a tecnologia, nos diferenciam e separam quase tanto quanto unificam um controle comum da "natureza"; a "natureza" particular e diferenciante que nos cerca (o Meio Ambiente) e infunde (o "sistema" comportamental humano) unifica tanto quanto traça distinções. Em consequência, a objetificação de cada um por meio do outro é altamente tautológica: sistematizamos sistemas e particularizamos particularidades. A frustração engendrada por tal mundo, que não pode nem realizar nem criar seus próprios significados de forma efetiva, rapidamente se resolve numa apatia motivacional quanto à Cultura e à sua percepção tradicional do "eu" e numa profunda reação de antipatia diante de soluções tradicionais, numa necessidade de "fazer algo a respeito" das coisas.

Essa é a necessidade que requer e propicia a criação comercial de necessidades em que consiste a propaganda. Para que seja bem-sucedida, a propaganda requer tanto uma apatia em relação à Cultura tradicional

quanto a frustração de "querer fazer algo a respeito". Ela lança mão delas ao projetar sua imagem do que a vida *poderia* ser e associar essa imagem ao seu produto. Assim como o ioiô e a moda dos álbuns de figurinhas das crianças, e assim como a primavera perene dos frequentadores de cultos (que são sempre jovens por mais longas que sejam suas barbas), a propaganda vive da renovação da Cultura. E assim, como tais buscas cultistas, ela precisa continuamente precipitar uma imagem exagerada e por demais enfadonha do convencional juntamente com uma efetividade exagerada de suas próprias formas de renovação. Ela contrainventa a apatia e um mundo monótono assim como o radicalismo contrainventa o *establishment*, os frequentadores de cultos contrainventam as pessoas "quadradas" e o revivalismo religioso contrainventa o Pecado. Esse é o progresso em nome do qual vivemos, um progresso que precisa constantemente inflar, exagerar e criar "o velho" como parte da apresentação "do novo". Essa é a forma, e o preço, de nos agarrarmos à Cultura.

A propaganda é apenas uma das maneiras pelas quais os americanos precisam revitalizar sua Cultura, e seu compromisso com a Cultura, para poder mantê-la de algum modo. Há também "as notícias", o jornalismo, o entretenimento, a exploração científica e artística, as mensagens de Deus e o mundo "marginal" daqueles que querem viver uma inversão da Cultura, bem como suas muitas zonas cinzentas. Todos estes têm sua "magia", todos precipitam a Cultura – pelo menos como o pano de fundo de suas esperanças – e todos estão sujeitos às mesmas condições de operação. Até mesmo o governo tem de entrar em ação. A propaganda é apenas o aspecto "socioeconômico" de um esforço vasto e gradual para preservar nossa cultura e ao mesmo tempo consumi-la.[7]

Todos esses esforços caminham numa corda bamba. Alguns a chamam de "credibilidade", outros de "sinceridade" ou "*show business*", e outros, piedosamente, nos poupam de seus jargões. O cerne do problema, aquilo que torna o número da corda bamba tão difícil, é que o inovador

7. No original: "*having our Culture and eating it too*", uma referência ao ditado "*having the cake and eating it too*", equivalente ao ditado em português "não se pode ficar com o bolo e o dinheiro do bolo". [N. T.]

permanece comprometido com a Cultura que precipita e contra a qual inova em sua forma mais essencial: aquela de sua distinção entre "o inato" e o reino da ação humana. Pois ele está "fazendo" o inato, criando o que é "natural" e incriável, e a Cultura que ele precipita, ao mesmo tempo que trabalha contra ela, o persegue como sua própria motivação (compulsiva). Ele precisa trabalhar e justificar-se segundo os padrões e exigências da coisa que ele está trabalhando para renovar. Desse modo, o anunciante nos diz que está "trazendo novidades sobre os melhores produtos para uma vida melhor", o apresentador do noticiário está "contando as coisas como elas são", o cientista nos fornece "fatos" e o profissional do entretenimento "ajuda as pessoas a relaxar". Se essas pessoas querem manter sua credibilidade e legitimidade aos olhos daqueles para os quais criam, precisam transmitir em seus atos e maneirismos a impressão de que *não* estão manipulando conscientemente, mas de que estão "jogando". O cientista "explora" ou "experimenta", o profissional do entretenimento "atua", o apresentador de noticiário zomba de si mesmo de um modo seco e joga com o "interesse humano", e a propaganda sai por aí fazendo palhaçadas com "comerciais" afetados e tolos. É um "jogo" que é "real", no sentido de que todo jogo precisa ser "real" para dar certo.[8]

Pois a alternativa a "jogar"[9] com a recriação da Cultura é a fabricação séria da Cultura, uma fabricação que assume o aspecto de exploração. Quando o "jogo" se revela, ele se torna coisa séria, e quando o "jogo" dos nossos inovadores é relativizado, ele se converte em *criação* (em vez de conjectura) de fatos, em *fabricação* (em vez de solução) de necessidades, em diferenciação (em vez de entretenimento) de pessoas. O "jogo" sério é o nosso antídoto para a nossa Cultura relativizada, e se esse jogo é relativizado ficamos *realmente* em apuros.

8. Muitas de nossas teorias sobre a representação veem o "fenômeno" ou como seriedade disfarçada ou como uma frouxidão irresponsável do tipo "vale-tudo". Essa é uma conhecida redução da problemática a absolutos na qual nossa ciência parece especializar-se. Ver a brilhante discussão de Helen Beale em *Real Pretending: An Ethnography of Symbolic Play Communication* (Chicago: Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia da Northwestern University, 1973).

9. O termo "*play*" em inglês é polissêmico e sua tradução ao português foi adaptada em cada contexto por "jogo", "brincadeira", "atuação". [N. T.]

Consideremos a previsão do tempo. O tempo é, por definição, imprevisível. É criado por nossas expectativas de regularidades sazonais: o fato de os eventos meteorológicos ocorrerem ou não como esperamos e o grau em que isso se dá – eis o que chamamos de "tempo". Mas vejam o que o homem do tempo tem de fazer: ele tenta estender nossas expectativas às mínimas particularidades da vida cotidiana. Ele *faz* o tempo tanto quanto qualquer nativo da Nova Guiné, estendendo a coisa que o define. E ao precipitar o tempo, por assim dizer, ele muitas vezes precipita sua audiência – inadvertidamente ludibriando as pessoas ao fazê-las sair sem guarda-chuva porque ele disse que faria um belo dia. E, mesmo quando suas previsões funcionam esplendidamente, tudo o que ele consegue é convencer as pessoas de que tem algum tipo de "informação de primeira mão": elas *acreditam* nele, levam-no a sério, e se sujeitam a decepções ainda maiores quando suas previsões finalmente *falham*. Desse modo, o homem do tempo tem de ser um homem engraçado, uma espécie de humorista do tempo; ele tem de fazer muitas gracinhas, num constante esforço para que as pessoas *não o levem a sério*.

O apresentador de notícias também precisa "jogar", mas aqui a autorridicularização tem de ser muito mais sutil, se bem que ter um nome levemente esquisito e um certo maneirismo como ponto forte ajudem. Ele precisa ser capaz de entrar e sair do mundo objetivo da crise e da controvérsia, temperando a intensidade dos *flashes* de notícias factuais com um ar agradável de severa bondade, e a frequente trivialidade dos "itens de interesse humano" com algo de sua objetividade televisiva. Ele precisa ser conscientemente ambíguo para tornar suas notícias ao mesmo tempo reais e possíveis. E profissionais do entretenimento, publicitários, artistas, cientistas, hippies e políticos, todos guardam essa espécie de ambiguidade em seu estilo. Nossos presidentes mais bem-sucedidos foram aqueles que sabiam como "jogar" enquanto faziam o que tinham de fazer.

A propaganda se redime da acusação de ser excessivamente "séria", de manipular as necessidades e os desejos das pessoas, sendo engraçada. Um comercial engraçado é um bom comercial: ele se safa do fato embaraçoso de que *é* "apenas um comercial" fornecendo entretenimento (outros fornecem "notícias" ou redenção). Sob a máscara do

entretenimento, da informação ou da redenção, a propaganda fornece sua pequena contribuição ao trabalho de criar a Cultura criando sua ambiência, sustentando "a economia" ao renovar nossa credibilidade. Junto com as outras facetas da cultura interpretativa, ela nos salva da apatia e do caos da relativização e da ambiguidade à custa de sua própria seriedade – faz da distinção entre o inato e o artificial uma distinção real ao refestelar-se em sua artificialidade.

Assim, nossa ostensiva interação entre Cultura e natureza é, de fato, uma dialética da convenção continuamente reinterpretada pela invenção e da invenção continuamente precipitando a convenção. Mesmo essa renovação, porém, está constantemente perdendo terreno, pois na medida em que os efeitos da interpretação se tornam cada vez mais óbvios, a distinção essencial (Cultura *versus* natureza) que ela precipita sofre uma relativização cada vez maior. Tornamo-nos cada vez mais dependentes da interpretação e do entusiasmo pela renovação que a inter-relação gera. A Cultura sucumbe ao culto da Cultura porque tem de fazê-lo. E se os ecologistas, com seu instinto certeiro para ir ao fundo da moralidade e da seriedade, falam da coisa toda em termos de "vida" e "sobrevivência", deveríamos considerar uma coisa. Um rio ou um lago poluído (poluição é Cultura do ponto de vista da natureza) fervilha de vida. Trata-se de "sobrevivência" no máximo de sua efervescência: onde umas poucas células ganhavam a vida com dificuldade, agora pululam milhões. Uma "cultura de massa" bacteriológica, de fato, mas uma "vida" que ninguém realmente quer.

CAPÍTULO 4

A invenção do eu

UMA MENSAGEM IMPORTANTE PARA VOCÊ SOBRE OS FAZEDORES DO TEMPO

Geralmente se supõe que a nossa Cultura, com sua ciência e sua tecnologia, opera medindo, prevendo e arregimentando um mundo de "forças" naturais. Na realidade, porém, todo o nosso leque de controles convencionais, nosso "conhecimento", nossa literatura sobre realizações científicas e artísticas, nosso arsenal de técnicas produtivas, são um conjunto de dispositivos para a *invenção* de um mundo natural e fenomênico. Ao assumir que apenas medimos, prevemos e arregimentamos esse mundo de situações, indivíduos e forças, mascaramos o fato de que o criamos. Em nossa crença convencional de que esse mensurar, prever e arregimentar é *artificial*, parte do domínio da manipulação humana e do "conhecimento" e da Cultura cumulativos, herdados, precipitamos esse mundo fenomênico como parte do inato e do inevitável. O aspecto significativo dessa invenção, seu aspecto *convencional*, é que seus produtos precisam ser tomados *muito seriamente*, de modo que não se trate absolutamente de invenção, mas de *realidade*. Se o inventor mantém firmemente essa seriedade em mente (como uma "regra de segurança", pelo menos) enquanto faz seu trabalho de medição, previsão ou arregimentação, a experiência da "natureza" resultante irá sustentar suas próprias distinções convencionais. A invenção da natureza é séria para nós pela mesma razão que nossa invenção da Cultura precisa ser não séria, ou "engraçada".

Como tantas outras coisas, nossa Cultura tecnológica precisa "falhar" para ser bem-sucedida, pois suas próprias falhas constituem aquilo que ela está tentando medir, arregimentar ou prever. Se as fórmulas e previsões

da ciência fossem completamente efetivas e exaustivas, se as operações da tecnologia fossem completamente eficientes, então a natureza se tornaria ela própria ciência e tecnologia. (É de fato assim que falamos das coisas em nosso mundo moderno de relatividade contextual: a natureza é "sistema", é "biologia" ou "ecologia", enquanto a Cultura é "natural", uma "adaptação evolutiva".) A ciência e a tecnologia "produzem" nossas distinções Culturais entre o inato e o artificial na medida em que falham em ser completamente exatas ou eficientes, precipitando uma imagem do "desconhecido" e de forças naturais incontroláveis. É assim que ciência e tecnologia (por oposição à visão "interpretada" que temos delas) se alinham ao conservadorismo nos Estados Unidos modernos. Mas se deve enfatizar que mesmo do ponto de vista tecnológico nossa Cultura "funciona" em termos de objetificação e *apenas incidentalmente* em termos de energia e eficiência.

A tecnologia é a sutil arte de combinar mecanismos complexos sobre os quais o "evento natural" se impõe de maneira a sustentar o funcionamento deles. Seu planejamento e sua eficiência dependem de nossa capacidade de *prever*. Máquinas são Cultura, são controles convencionais concretos que simultaneamente objetificam os eventos fenomênicos impostos como "natureza Culturalizada" (eletricidade, cavalo-vapor, "energia", desempenho) e são por sua vez objetificados como "Cultura naturalizada" (máquinas dotadas de capacidades, "poderosas", "inteligentes" e assim por diante). O que elas produzem em termos de ineficiência, fricção, inércia ou de "desconhecido" é nossa palpável percepção da natureza como uma entidade que se opõe a nós.

Consideremos a geração de "energia hidrelétrica". Diz-se que a água que evapora pelos efeitos do sol e do ar e que se precipita de terrenos elevados possui uma certa quantidade de "energia". Mas se essa força não é "arregimentada" por meio da intervenção humana, permanece um potencial bruto; e se não é "computada" por meio da aplicação de técnicas humanas e dispositivos de medição, seu potencial permanece desconhecido. Seja como potencial ou como atualização, a energia precisa ser criada mediante a seleção dos dispositivos de medição ou conversão Cultural apropriados para que o evento natural se imponha. Esses dispositivos objetificam o evento como "poder" ou "energia" de uma maneira ou de outra.

Mas essa invenção da natureza como "poder" (a energia utilizável da eletricidade, a energia "desperdiçada" da inércia e da fricção) jamais ocorreria se os seres humanos já não tivessem inventado os meios tecnológicos e culturais pelos quais a objetificação pudesse ser efetivada. Sem a matemática do volume e da velocidade ou a física do calor, da gravitação e da eletricidade, o potencial não poderia ser calculado. Sem a tecnologia da construção de barragens, das turbinas, dos geradores, dos transformadores e da transmissão de energia, o potencial não poderia ser atualizado. Todas essas técnicas e procedimentos são resultado da invenção humana, que confere à Cultura tecnológica características que são transferidas para a natureza no curso de sua objetificação. Adquirimos o hábito de enxergar os fenômenos naturais em termos de potencial energético, como *recursos* (do mesmo jeito que uma raposa olha para uma galinha), e tendemos a esquecer que os verdadeiros recursos são aqueles da invenção humana. Como parte da Cultura, a tecnologia é um meio de armazenar essa invenção, concentrando a criatividade coletiva de muitos milhares de pensadores e inventores na tarefa de objetificar a natureza que constitui nossas vidas cotidianas. A energia que extraímos da arregimentação das quedas-d'água, da combustão e da desintegração radioativa é aquela da criatividade humana, pois sem a invenção da Cultura que essa criatividade origina e encarna, a Cultura, por sua vez, não poderia ser usada para inventar a natureza.

A tecnologia interpõe seus dispositivos de tal modo que a imposição do evento natural possa ser construída em termos de "forças" que os governam. A ciência, do mesmo modo, introduz "sistema" na natureza e depois se deleita em descobri-lo ali; ela imprime uma forma sistêmica aos fenômenos naturais, e uma inevitabilidade natural a suas teorias. Essa não é a visão convencional dessas atividades: fomos ensinados a compreender as "regularidades naturais" que elas precipitam como inatas e eternas, como um "mundo físico". A ciência e a tecnologia tampouco são os únicos meios de invenção que empregamos, e de modo algum os mais sutis e difundidos. Toda a nossa Cultura coletiva pode ser vista como um conjunto de controles ("instrumentos", como se diz) para esse fim, e todo o universo fenomênico natural, como o objeto e o produto da invenção. Exatamente como as "forças" da natureza governam nossa tecnologia e as

"leis" da natureza validam nossas teorias, também os fenômenos naturais são sempre criados como algum tipo de força espontânea ou motivadora.

O tempo, como a essência dessa espontaneidade inata e inevitável, é nesse sentido nosso mais importante produto. Nós fazemos o tempo (e não só quando estamos "datando"[1]). Assim como o espaço, o tempo jamais poderia ser percebido sem as distinções que lhe impomos. Mas nos protegemos com uma barafunda de sistemas e distinções temporais capaz de deixar zonzo um consciencioso sacerdote maia. *Nós* criamos o ano, acadêmico e fiscal, e o dia, feriado ou útil, em termos dos eventos e situações que os tornam significativos e proveitosos, e fazemos isso *prevendo*-os, e vendo então como os eventos e situações se impõem às nossas expectativas. Calendários, agendas, horários, rotinas e expectativas sazonais são todos dispositivos "de previsão" para precipitar o tempo (e fazer com que nos surpreendamos com ele, e *não o tornemos previsível*). Eles são um meio para preparar expectativas que, ao ser cumpridas ou não, se tornam "a passagem do tempo", "o tempo" [meteorológico], "bons momentos", "um ano ruim". Ao estender nossas calibragens e nossas expectativas por períodos de anos, décadas e mesmo milênios, tornamo-nos capazes de precipitar (estatisticamente ou de outra maneira) uma "realidade" temporal e muitas vezes cíclica. Temos fases de "*boom*" e de "crise" econômica; depressões e recessões; "desenvolvimentos", ciclos e "eras" históricas.

Conhecemos o tempo (e seus irmãos "crescimento", "vida" e "o tempo" [meteorológico]) por seu hábito furtivo de nos pegar de surpresa. Nós *fazemos* com que ele nos pegue de surpresa ao supormos que somos capazes de prevê-lo e de nos preparar para ele. Perceber que nossas preparações e previsões falharam em alguma medida ("É mais tarde do que você pensa") corresponde a uma experiência de "passagem do tempo". Minha filha de três anos, aprendendo a "ver as horas", resumiu isso muito bem em sua concisa e recorrente expressão "Está tarde em ponto",[2] proferida

1. O verbo inglês "*to date*", gerúndio "*dating*", significa estabelecer ou atribuir uma data a um objeto ou evento, no sentido transitivo; no sentido intransitivo, ter origem em um momento particular. Informalmente, é usado para referir-se a encontros amorosos, no sentido de "sair com alguém". [N. T.]

2. No original: "*It's late o'clock*". [N. T.]

com a urgência de um adulto. "Pegar de surpresa" é um atributo que a nossa invenção do temporal e do situacional compartilha com todas as coisas que são convencionalmente contrainventadas: a tantas vezes descrita "sociedade" ou "estrutura social" dos povos tribais os "apanha de improviso" e surpreende de modo muito semelhante. Nós "fazemos" uma Cultura ameaçada, acossada e motivada pelo tempo; eles fazem o "tempo" como uma "coisa que lhes pertence" – acossada e motivada pela cultura.

Inevitavelmente, porém, nossa objetificação do tempo mediante controles de previsão leva a uma certa relativização. Os dispositivos de previsão adquirem eles próprios uma certa urgência e uma certa qualidade "natural", e os eventos isolados e incidentais que eles "ordenam" assumem um caráter sistemático (rítmico) e ordenado. Falamos em "relógio biológico", em "ciclos de desenvolvimento" e no "ciclo de vida", e nutrimos teorias da maturidade, da sexualidade e do envelhecimento que jogam, como um trocadilho infeliz, com o duplo sentido (bioquímico e biográfico) que atribuímos à palavra "vida". Nosso "ano" é repleto de atitudes, inclinações, desapontamentos, "espírito festivo" etc. que convencionalmente atribuímos à sua natureza cíclica, ao próprio "ano". Temos uma aceleração do ritmo em setembro e outubro, um "período de festas", calmarias em janeiro e fevereiro, "resultados" em abril e maio. E também nosso dia, com sua manhã e sua noite, e nossa semana, com suas segundas-feiras irremediáveis, suas benditas sextas-feiras, e por vezes seus domingos melancólicos, objetificam estados de espírito e atitudes em termos de "previsão" cíclica. Temos nossas "canseiras diárias" e nossas "férias massacrantes".

O calendário, o relógio e a agenda, em seus aspectos "preditivos" ou organizadores, como controles coletivizantes, correspondem a um conhecimento deliberadamente artificial e cumulativo, a uma moralidade da distinção e do discernimento convencionais. Eles dividem nossa labuta de nosso repouso, nossa vida profissional "séria" de nossos períodos de relaxamento, sono, alimentação e "diversão", e do "espírito festivo" de individuação compulsiva por meio da distribuição de presentes (a "generosidade" que Mauss comparou com a vida ordinária dos povos tribais de maneira tão perspicaz) e do envio de cartões de Natal. *Nós*, coletivamente

e muitas vezes por decreto parlamentar, manipulamos as agendas, estabelecemos os "horários", "planejamos nossas vidas", e *isso* (esse misterioso "isso" ou "id", o "inato" que compreende o conjunto do nosso ser situacional e idiossincrático) vem nos pegar desprevenidos, surpreendendo-nos – para nosso deleite ou desapontamento, conforme o caso. É também disso que se trata nos "encontros amorosos" [*dating*], uma negociação do "tempo disponível" (e do dinheiro) que é tradicionalmente iniciada e mantida pelo participante masculino. A mulher (com seu papel "natural", sua identificação supostamente "intuitiva" com o rítmico e o inato) se encarrega das surpresas.

O que queremos dizer com "tempo", e a coisa que está por detrás de toda essa paisagem de ciclos – o situacional, o inatamente humano, o movimento e a evolução da "força natural" e o mundo fenomênico – é a dialética inventiva: o aspecto contraditório, paradoxal e propulsor da cultura. Nossa Cultura da previsão intencional e da acumulação de conhecimento precipita esse movimento dialético ao contrainventá-lo, e, em razão do inevitável mascaramento que oculta essa forma de objetificação, eximimo-nos de assumir responsabilidade por isso. Dizemos que isso é inato em nós, que "é" o que somos, que é a "realidade", mapeada nos ritmos da natureza e na urgência de nosso mundo fenomênico. Isso subjaz e serve de fundamento ao nosso profundo e peculiar temor da mortalidade, da doença e da morte que também precipitamos de tantas maneiras. Não "fazemos" isso, apenas "jogamos" com isso, ou o percebemos, a ponto de que nossas noções mesmas de "invenção", "jogo" e "metáfora" são relegadas ao baú do "meramente simbólico".

Nossa Cultura é um estilo de vida que escolheu traçar suas distinções convencionais deliberada e conscientemente, em vez de precipitá-las. É isso que queremos dizer com "regras", uma moralidade da articulação deliberada e artificial. E porque nós "fazemos" convenção, temos de "ser" e sofrer as exigências da invenção, sua antítese dialética. A invenção é nossa surpresa, nosso mistério, nossa necessidade natural. É o reflexo, o "outro lado", mas também a "causa" e a motivação de nossa ação consciente. Assim, o controle (e o mascaramento) da invenção é para nós um *dever moral*, algo que nós *devemos fazer* para poder viver e preservar

nossos mistérios. É a moralidade do conhecimento, ou da ciência, e de um governo que sente a necessidade de construir a sociedade e de desenvolver e aperfeiçoar o quinhão da humanidade.

Sempre que invocamos essa moralidade e participamos dela, seja como cidadãos, votando e "manifestando preocupação", seja como técnicos, operando e construindo máquinas, ou como cientistas, criando "conhecimento" e formulando definições, criamos seu mistério motivador de forma sutil e inadvertida. Criamos nossos problemas, e com eles nos impulsionamos para adiante. A confiança pública gera corrupção (na forma de políticos bem-intencionados que querem manter o controle sobre o "mundo sujo da realidade política" por uma boa causa), a integração cria "minorias", as máquinas manufaturam "forças naturais" e a definição precipita o indefinível. Ademais, nossos controles nessa ação, nosso conhecimento, nossa ciência, nossa máquina de governo e nosso governo da máquina são *nossa responsabilidade*. Quanto mais eles se tornam relativizados em uma Cultura que "funciona sozinha" e em uma natureza que necessita da intervenção consciente para poder "funcionar", maior será o sentimento de *necessidade moral* de reformar, de restaurar a distinção convencional entre o inato e o artificial. Podemos senti-la como uma necessidade de nos opor ao fascismo, de censurar a automação, de "retornar" à natureza, de conservar nossos recursos ou preservar o Meio Ambiente, mas não podemos evitá-la. É claro que, quanto mais respondemos a isso concedendo ao governo maior autonomia em nome do povo para conservar e refazer a natureza, mais relativizamos nossa distinção. O fascismo sempre chega ao poder "em nome do povo".

Não são apenas essas convenções obviamente coletivas e "feitas", como o governo e o conhecimento, que encarnam o nosso mundo moral. Tudo o que "fazemos" participa dele. Há uma moralidade das "coisas", dos objetos em seus significados e usos convencionais. Mesmo as ferramentas constituem menos dispositivos utilitários puramente "funcionais" do que uma espécie de propriedade humana ou Cultural comum, relíquias herdadas que obrigam seus usuários a aprender a usá-las. Pode-se mesmo sugerir, como o poeta Rainer Maria Rilke, que as ferramentas "usam" os seres humanos, os brinquedos "brincam com" as crianças, as

armas nos incitam à batalha. Falando das coisas conhecidas na infância, Rilke observou:

> *Este objeto, por insignificante que fosse o seu valor, preparou o vosso relacionamento com o mundo, conduziu-vos para o centro dos acontecimentos e para o convívio com as pessoas, e mais ainda: através dele, de sua existência, sua aparência indefinida, através de sua quebra definitiva ou perda misteriosa, os senhores vivenciaram até o âmago da morte tudo o que é humano.*[3]

Em nossa vivência desses brinquedos, ferramentas, artigos e relíquias, desejando-os, estimando-os, admitimos em nossa personalidade todo o conjunto de valores, atitudes e sentimentos – a própria criatividade – daqueles que os inventaram, usaram, conheceram e desejaram ou legaram a nós. Ao aprender a usar ferramentas, estamos secretamente aprendendo a usar a nós mesmos: como controles, as ferramentas meramente mediam a relação, objetificam nossas habilidades. O mesmo se aplica aos nossos anseios e prazeres "materialistas".

Objetos e outros fenômenos humanos que nos cercam – na verdade, todas as coisas dotadas de valor ou significância cultural – são nesse aspecto "investidos" de vida; fazem parte do eu e também o criam. À luz desse fato, a "produção em massa" e seus correlatos comerciais e tecnológicos só podem levar a uma espécie de inflação do caráter e das qualidades humanas. Temos emoções descartáveis, ideias que despendem suas energias em orgias fugazes do viver intempestivo, literaturas cujas edições passam por ciclos nupciais como os dos insetos, hibernação, reemergência, metamorfose etc., e por fim, ai de mim, pessoas descartáveis.

E estes artefatos máximos, nossas cidades, constituem igualmente controles para a precipitação da "vida", de uma vida social e Cultural que não pode ser produzida sem a ordem e a ambiência delas. Elas são aquilo em que a Cultura se acumulou, e são indispensáveis para os "eus" e os ciclos, para os "sentimentos", que dependem daquela ordem. E assim, em

3. Rainer Maria Rilke, *Auguste Rodin*, trad. Marion Fleisher. São Paulo: Nova Alexandria, [1903] 2003, pp. 83-84.

um mundo altamente relativizado, elas se tornam um habitat "natural", ao mesmo tempo ambiente e ordem. A cidade é Cultura, e se torna tão ambígua quanto a própria cultura; ela é um contexto (toda cidade é um contexto, abrangendo seus confins) que foi e é deliberadamente articulado, precipitando uma necessidade que se converte na própria necessidade da civilização. Ela é o maior dos nossos "duplos vínculos" (todos os contextos relativizados são duplos vínculos, e é por isso e desse modo que eles são frustrantes): ao mesmo tempo a solução e o recipiente de nossos problemas. Vastas e esfareladas coletividades de argamassa, asfalto, aço e conhecimento, nossas cidades estão abarrotadas da "individuação de protesto" do crime e do sarcasmo (muitas vezes relativizados até os extremos do crime organizado e do sarcasmo politizado). Assim como a Cultura econômica e comercial ("dinheiro") que constitui sua seiva vital e é sustentada pela motivação inventiva da propaganda, a cidade é Cultura a despeito de si mesma: observe a Cultura parodiando a si mesma no amontoado de favelas e prédios no horizonte. Mesmo aqueles que fogem dela levam consigo a ambiguidade nas acreções suburbanas que criam em seus arredores, como uma cidade além da cidade, uma cidade a despeito de si mesma.

E, todavia, a Cultura a despeito de si mesma é ainda Cultura; por mais que seja relativizada, ela constrói para fora e para cima ao aferrar-se à sua convenção de empreendimento coletivo e ao caráter inato da natureza: ela o faz *a fim de aferrar-se a essa convenção*. Mas o próprio fato da relativização, dos controles ambíguos que não "funcionam" como deveriam, sublinha muito claramente que o oposto criativo da Cultura *não* é a imagem da "natureza" e do Meio Ambiente que nos assombra como um fantasma de florestas virgens e córregos imaculados. A natureza, infelizmente, é "sistema" a despeito de si mesma, e tão ambígua quanto a Cultura. Remetendo-nos a uma natureza relativizada, nós *obviamos* a Cultura e vice-versa. A articulação coletiva das distinções convencionais em que consistem o conhecimento e a Cultura precisa sempre operar mediante uma dialética com a individuação e a invenção para que possa operar de alguma forma, e assim, precisa precipitar a individuação e a convenção como sua motivação e seu mistério. É para essa invenção, em suas formas mais pessoais e individuais, que nos voltaremos agora.

Normalmente, não pensamos no eu como produto da ação humana, e menos ainda da sua própria ação. Quer dizer, alguma coisa precisa representar uma espécie de "*input*", um "dado" para além de todas as "influências" da educação e da socialização que se impõem à Cultura e a afetam. Mas se aceitamos esse pressuposto em seu sentido ortodoxo, "cotidiano", negamos toda a significância de nossa discussão sobre a invenção. Pois assim deixamos a porta aberta para aqueles que nos dizem que o homem é em última instância motivado por impulsos naturais, tais como "instintos", "propensões" e uma "necessidade de gratificação". E mesmo se rejeitarmos o pressuposto, recordando o quão facilmente "necessidades" são criadas pela propaganda, e decidirmos que as motivações de uma pessoa são amplamente determinadas por influências sociais e pela educação formal, iremos passar ao largo da significância da invenção. Pois o popular clichê de que "o indivíduo é produto de sua sociedade" transforma o homem em um autômato social em lugar de natural. Nossa única alternativa é considerar *as ações do próprio indivíduo* como o "*input*" significativo na determinação do eu. E essa ênfase na invenção põe em jogo a questão da convenção.

Antes de mais nada, aquilo que ancora todo ator em seu mundo de invenção dialética é seu comprometimento com uma convenção que identifica um modo de objetificação como pertinente a seu eu "inato" e o outro com ações externas e impostas. Como essa convenção só pode ser sustentada e levada adiante por atos de invenção, e como a invenção só pode resultar em expressões efetivas e dotadas de significado quando sujeita às orientações da convenção, nem uma nem outra podem ser consideradas como um determinante. Ambas estão igualmente envolvidas nos sucessivos atos de combinar e distinguir os contextos culturais que constituem a vida social e individual do homem, e são igualmente produtos desses atos. Quando o compromisso de um ator com alguma identificação particular de um "eu" cultural se torna significativamente ambígua e relativizada, ele se vê capturado em um turbilhão cíclico de intenções indeterminadas, em uma neurose ou histeria de compromissos "pessoais" e "externos" que

recorrem e "usam" uns aos outros. A dificuldade é extrair a invenção a partir da relação com a convenção, e a cura é uma questão de alinhar essas duas coisas desenvolvendo uma relação controlada e administrável entre elas.

Criamos o eu a partir do mundo da ação e o mundo da ação a partir do eu. Uma vez que ambos esses reinos – não importa qual deles tomemos como domínio da convenção – são igualmente produtos da invenção dialética, nenhum deles pode ser descrito de forma inequívoca como a fonte de nossas dificuldades pessoais e emocionais. As crises e atribulações da "psique" individual são experienciadas e criadas (e portanto "mascaradas") mediante concepções de "propensões" e motivações inatas e compulsões externas ou "espíritos-guia", produtos do compromisso do ator com uma orientação convencional particular. Eu e espírito, id, ego e superego são ilusões culturais nascidas de um ponto de vista cultural particular; o verdadeiro problema é o *da relação entre elas.* A formação e a administração dessa relação constituem assim o fator crucial no desenvolvimento do indivíduo. Trata-se de uma luta contra a relativização da convenção que equivale à neurose ou histeria, e seus "perdedores" não são vítimas de forças demoníacas internas ou externas ("anseios naturais", "sociedade", uma "alma possuída"), mas de uma orientação inventiva destrutiva, que coloca os esforços pessoais contra eles próprios. Para todos os povos, a criação de uma relação efetiva implica adquirir uma certa perícia em manipular o "inato"; para indivíduos "criativos", isso leva a uma inversão da identificação convencional daquilo que se "é" em oposição àquilo que se "faz". Para a moderna ideologia norte-americana, dada a sua identificação da objetificação particularizante com o "inato", esse é um problema ao administrar a invenção – um problema que chamamos de "personalidade".

A "personalidade" é uma preocupação da Cultura da classe média urbana que Schneider descreveu e analisou em seus estudos do parentesco norte-americano, e que ele distingue dos mundos interpretativos do parentesco das classes alta e baixa.[4] A Cultura fornece para todos os norte-

4. David M. Schneider & Raymond T. Smith, *Class Differences and Sex Roles in American Kinship and Family Structure*. Eaglewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.

americanos um conjunto comum de formas simbólicas e acionais, para além daquelas de suas orientações particulares (de classe, "étnicas" ou individuais), e sustenta o arcabouço da vida pública – tribunais, escolas, produção e administração. Aqueles que participam das correntes dominantes de nossa civilização, os "trabalhadores de colarinho branco", as classes profissionais e comerciais e suas famílias, que aderem à realidade da natureza e à importância da ciência e de uma boa educação, todos eles constroem suas vidas em torno disso e objetificam suas ações em termos de seus controles. Outros, as classes baixas "étnicas" e "religiosas", os insatisfeitos e os marginalizados, as classes altas "criativas", precisam se haver com isso por meio da confrontação dialética – algo que assume uma desconcertante variedade de formas, desde a "interpretação" da propaganda, do governo, do entretenimento e o protesto até a "exploração" e o crime.

O "eu" precipitado por essa Cultura (o "id" freudiano) é individual, particularista, e não obstante espontâneo e motivador. Ele é experimentado como um aspecto aparentemente pessoal e "interno" do mundo natural, como um amálgama de forças naturais, impulsos e anseios. Geralmente identificado com a forma e o funcionamento da constituição "física" do homem, com hormônios, química e cognição, ele é na verdade invenção disfarçada de "vida". O "eu" cresce, nos "pega desprevenidos" como o tempo e o clima, e é frequentemente representado em termos cíclicos – "ritmos" corporais, períodos e sensibilidades femininos. Assim como o tempo, as situações e o clima, o eu é criado mediante a articulação consciente dos controles convencionais da Cultura, mediante a tentativa de prevê-lo, controlá-lo e coagi-lo. O "eu" nasce como "resistência" motivadora dessas tentativas. Os "impulsos" sexuais, por exemplo, não são apenas direcionados ou canalizados, mas efetivamente *inventados* mediante nossas tentativas para antecipá-los e controlá-los; a traquinice de uma criança traquinas nasce de nossas expectativas e sanções ao discipliná-la. Com efeito, todos os nossos procedimentos de treinamento e educação, nossas teorias do "desenvolvimento infantil" e as expectativas que eles despertam não passam de "máscaras" para a invenção coletiva de um eu "natural". Essa invenção não se limita de modo algum à infância ou à educação: os horários, ocupações e programas para o desempenho

humano que constituem nossa Cultura coletiva são uma vasta coleção de controles para a criação do eu natural. O artista ou escritor precipita um "talento" motivador, o artesão ou administrador cria suas "habilidades", o cientista ou engenheiro inventa sua "engenhosidade", e mesmo aquele que se submete a um "teste" de inteligência usa o questionário para produzir uma impressão de sua "inteligência inata".

A invenção, assim como o "eu natural", é interna e misteriosa para nós precisamente porque consideramos a convenção, sob a forma de Cultura coletiva, como artificial e externa. Quanto mais buscamos usar e desenvolver artifícios culturais – teorias, tecnologias, programas de ação – em um esforço de decifrar o mistério e de controlar e aplicar suas propriedades, com mais firmeza e segurança inventamos seu caráter inato e seus mistérios. O mundo dos fenômenos sempre irá escapar ao físico (como nos mostrou Heisenberg), a cognição irá sempre se furtar ao dedicado etnocientista, a engenhosa traquinice das crianças se esquivará eternamente das disciplinas e dos programas moralizantes de seus "desenvolvedores". A participação em uma Cultura artificial do empreendimento coletivo precipita a invenção como sua antítese.

Contudo, aprendemos que a invenção precisa continuamente "inverter" a si mesma a fim de que a convenção seja preservada. Assim, a própria constituição motivacional do norte-americano de classe média o obriga a "usar" seu "eu" inato e individual, a articulá-lo deliberada e conscientemente de quando em quando no decorrer de suas atividades. Quando usamos a imagem do eu individual dessa maneira, como um controle diferenciante, chamamos isso de "personalidade" (o "ego" freudiano). Trata-se de uma invenção consciente: é aquilo que o artista, o pesquisador, o profissional do entretenimento e o publicitário transformam em uma profissão, e também aquela espécie de objetificação difícil e muitas vezes frustrante que temos em vista quando tentamos "ser nós mesmos". Enquanto um papel diferenciante, a personalidade precipita uma motivação coletivizante (o "superego" freudiano), uma contrainvenção da ordem moral convencional sob a forma de uma "consciência" compulsiva. A personalidade é um "eu" atuante, uma individualidade deliberada incitada e motivada por uma Cultura precipitada. A "resistência"

motivadora experienciada e criada dessa forma, pelas maneiras pelas quais nossas ações deixam de se conformar à imagem do controle, assume a forma de *culpa*. A culpa é a crítica da "personalidade".

Todas as atividades "criativas", "recreativas" e restaurativas dos norte-americanos de classe média, todas as coisas que fazem para renovar, revigorar e reavaliar suas vidas, são assombradas por uma motivação culpada. Comemos, fumamos, escovamos os dentes, arrumamos a casa e tiramos férias compulsivamente, acossados pelas alternativas calamitosas de um ou outro tipo de excesso – desnutrição *versus* glutonaria; germes, sujeira e insalubridade *versus* rituais vazios e sem sentido; tensão nervosa *versus* medo do câncer ou da perda de tempo. A personalidade precipita a convenção e responde a ela em sua forma mais essencial: com a distinção entre o inato e o artificial. A culpa consiste em última instância na *consciência* de uma invenção inadequada (isto é, "relativizante") – assim como a vergonha, seu oposto, é a *demonstração* de uma consciência inadequada –; sentimo-nos culpados porque transgredimos a distinção moral entre aquilo que *somos* e aquilo que *fazemos*, manipulando o primeiro e negligenciando o último.

Assim como o fenômeno da motivação não é de modo algum "interno", mas se estende externamente para as pessoas e coisas que nos cercam, a inversão pela qual nos tornamos conscientes da personalidade está sujeita à manipulação das relações interpessoais. Fazemos com que os outros *se sintam culpados* ao projetar essa consciência, assumindo o papel da consciência Cultural e forçando os outros a ter consciência de seus eus inventivos. A culpa motiva a reparação de um desequilíbrio convencional; aliás, existem papéis sociais formais e informais, e até mesmo indústrias inteiras (a propaganda e o governo não menos que as instituições de caridade), fundadas no simples artifício de redefinir a convenção de maneira a fazer com que as pessoas se sintam culpadas. Trata-se do principal esteio de nossa vida cultual (oficial e não oficial), e portanto, indiretamente, de nossa Cultura. Mas também se trata praticamente de uma neurose institucionalizada.

O truque de aprender a personalidade consiste em aprender a não se levar (não levar a própria personalidade) a sério, em dominar a técnica de criar e de responder à culpa (em nós mesmos e nos outros) de tal modo

que se mantenha a distinção convencional entre o que se é e o que se faz. É a arte da invenção em um mundo cuja atividade séria é a articulação da convenção; como na propaganda, na previsão do tempo, no entretenimento e em outros aspectos da cultura interpretativa, é preciso "jogar" e sacrificar a própria seriedade para que a convenção (Cultura) possa ser levada a sério. Uma personalidade saudável e efetiva é aquela que, manipulando a individualidade de modo hipotético, exploratório e "engraçado", mantém seu senso do "eu" claro e distinto; ao fazê-lo, ela precipita uma distinção convencional claramente definida. Uma personalidade que se leva demasiadamente a sério, por outro lado, joga com a convenção; ela falsifica a Cultura e a convenção cultural, fabricando a culpa como meio para a ação. É isso o que entendemos por neurose obsessiva ou compulsiva: "rituais" neuróticos permitem ao indivíduo agir com sucesso (manipular o eu com muita seriedade) precipitando uma "convenção" motivadora e justificadora, mas altamente idiossincrática.

Aprender a personalidade é sempre um flerte com a neurose, porque é muito difícil ao mesmo tempo "fazer" ou manipular o eu como um controle diferenciante e não levar esse controle a sério. A tentação, e a inclinação, é sempre acabar reformando o eu segundo uma imagem preferida, e assim precipitar convenções que irão justificar (e mesmo motivar) a ação. Esse é o problema das crianças, adolescentes e especialmente adultos que querem ser profissionalmente criativos. O ator só pode sustentar, experienciar e lidar com a totalidade de seu universo mediante contínua *invenção*, mas como a invenção só pode sustentar sua orientação e sua comunicação significativa precipitando o tipo correto de *convenção*, o ator, na cultura ocidental moderna, precisa aprender a projetar e experienciar sua personalidade como espontânea e inata. Ele pode "jogar" com ela, discipliná-la ou procurar canais para seu enriquecimento e crescimento, mas só pode assumir a responsabilidade última pelo que ele "é" ao custo de precipitar um mundo privado de compulsão neurótica. Ele precisa aprender a inventar sua personalidade, sua invenção, como inata.

Justamente porque aprendemos fazendo, e porque esse tipo de "fazer" é difícil de dominar, a neurose é uma experiência comum para todos nós. Aprender a controlá-la é aprender a inventar o mundo corretamente; é

aprender um "senso de responsabilidade". São em particular aqueles que estão aprendendo a "lidar com" (a criar) o mundo a partir de uma nova posição – uma criança, um adulto como criador ou administrador – que enfrentam o problema de inventar uma "responsabilidade" convencional (o "período de latência" freudiano é simplesmente a quietude de uma criança que aprendeu a agir como criança, a reconhecer seu jogo *como* "brincadeira"). O começo disso pode ser observado bem cedo na vida de uma criança. Ao tentar fazer coisas contra as quais fora severamente advertida (às vezes com punições), minha filha de quase dois anos se empenhava com grande zelo, murmurando para si mesma: "Não, não, não". Certa ou errada, uma invenção é uma invenção, e carrega consigo sua própria motivação. Mas o exemplo ilustra com clareza o modo como a disciplina pode produzir uma percepção da convenção. Não se poderia de fato argumentar que minha filha não entendia o significado da negativa, uma vez que ela a empregava com perfeição. Ela estava aprendendo (ao fazer) a perceber a negação de uma ação "correta" como um impulso. E, no entanto, esse impulso, o "não, não, não", permanecia inteiramente englobado em seu mundo da brincadeira; quando eu invertia os papéis e fingia ser seu "bebê", a única coisa que eu podia fazer para induzi-la a me dar palmadas era começar a chorar.

A prioridade da invenção (e portanto a tendência à neurose) no aprendizado da personalidade por uma criança é admiravelmente ilustrada pela criação de "amigos imaginários". Estes são, com efeito, modos de interpretação por meio da invenção de ordens sociais artificiais – amiguinhos cujas aventuras, exigências, opiniões e travessuras relatadas motivam e desculpam as intenções e ações da criança. Ao lado de seus "amigos" mais ortodoxos e sociáveis como Gambá [Possum], Fran, Esfregão [Wiper] e Farkel, meu sobrinho de dois anos e meio era perseguido por seu inimigo, de nome Goppy. Goppy ficava o tempo todo derramando, quebrando e derrubando coisas, pelo que o pobre menino sempre levava a culpa, e ainda por cima enchia sua fralda traiçoeiramente uma ou duas vezes por dia. O próprio "eu" da criança, que está afinal se "fazendo" por intermédio dessas caracterizações, pode entrar e sair de seus papéis: os amigos de minha filha, Getty, Jamil, Ciumento [Jealous] (que apareceu pouco depois do nascimento do irmãozinho dela),

e Chapeuzinho Vermelho, frequentemente faziam por ela coisas que ela não queria fazer, e Chapeuzinho só foi adicionada ao panteão depois que ela própria deixou de assumir esse papel regularmente.

Sem dúvida, essas criações nascem em parte da observação (bastante perceptiva) e da emulação dos adultos pela criança, pois seguem todas as "regras" pelas quais os adultos manifestam e desculpam seus atos e inclinações por meio de fofocas e anedotas sobre outras pessoas. Elas parecem transparentes e "divertidas" (e para alguns levianas) porque lidam um tanto frivolamente com os padrões de legitimidade que sustentam e certificam as invenções dos adultos – embora, é claro, essa legitimação raramente seja declarada em conversas. Na verdade, elas representam uma adaptação da ordem convencional à própria invenção do eu pela criança, um mundo de faz de conta que lhe permite ser o tipo de eu que ela deseja ser ao se deparar com uma "responsabilidade" intrusiva. Ainda que mundos de faz de conta possam dissolver-se, proliferar ou passar por transformações, como um fenômeno geral, eles nunca são superados: as pessoas simplesmente aprendem a torná-los mais convincentes, adequando suas invenções às exigências da responsabilidade convencional.

O mundo do adolescente, do jovem que está aprendendo a criar desejos e necessidades adultos, apresenta um dilema similar. Para desenvolver o tipo de criatividade que pode ser moldada em uma personalidade mais ou menos convencional, é preciso cometer os "erros" necessários, inventar um eu com muita seriedade, sob a forma de desejos, anseios e aspirações – precipitando assim espasmos obsessivos de "apaixonamento" e de "culto do herói". O que é uma personalidade dita "saudável" ou "normal", senão uma neurose prévia, uma contrafação da Cultura, que foi moderada em uma relação com a convenção?

Aprender a não levar a personalidade a sério significa aprender a levar muito a sério o que se "deve fazer", a convenção Cultural e a culpa que a acompanha. Isso equivale a aprender a *fazer* a moralidade enquanto se está *sendo* um eu e aprender a *ser* a moralidade ("ser bom") enquanto se está *fazendo* o eu. Nisso consiste o dilema da pessoa que está aprendendo a ser criativa em relação à sua sociedade, a objetificar deliberada e conscientemente o inato de maneira a precipitar uma imagem inovadora e

provocativa do convencional – o mais difícil dilema que há. Assim como a criança e o adolescente, a pessoa criativa precisa criar e depois moderar seus sintomas neuróticos. Mas diferentemente da criança e do adolescente, que precisam aprender a "fazer" a personalidade e todavia não levar a sério esse fazer, ela precisa, em nome da "responsabilidade", recuperar-se de sua neurose de modo a ser capaz de manipular sua personalidade e invenção com muita seriedade sem deixar transparecer que está fazendo isso, e prestar suas homenagens às convenções da "responsabilidade" enquanto vive em um mundo criativo formado por suas próprias convenções. Sua própria criatividade, sua habilidade de se impor ao mundo convencional, depende disso.

Desse modo, o indivíduo criativo vê-se em uma espécie de "duplo vínculo". Em vez de retificar o desequilíbrio neurótico entre invenção e convenção, alinhando-o com a distinção convencional entre o inato e o artificial, ele precisa aprender uma *inversão* pessoal dessa convenção, *sem deixar transparecer que está fazendo isso*. Ele precisa levar sua neurose "até o fim", a ponto de viver em seu próprio mundo, e usar a mesma articulação entre personalidade e invenção pela qual esse mundo é precipitado como uma "ponte", a fim de construir a relação entre seu próprio mundo e o mundo da convenção cultural. A personalidade, então, é a coisa mais séria do mundo para ele, e, entretanto, ele precisa depreciá-la e reduzi-la às dimensões da não seriedade para manter sua credibilidade ao lidar com outras pessoas. Pela mesma razão, o reino da "responsabilidade" convencional muitas vezes lhe parecerá excêntrico e arbitrário (pense em Beethoven!), pois sua personalidade inventiva é motivada por um conjunto muito diferente de convenções; não obstante, ele *precisa* dirigir seus esforços criativos a essa Cultura mais ampla para que estes tenham significado e sejam efetivos para outros.

A personalidade criativa traça uma estreita linha entre a "credibilidade" que a conecta ao mundo cotidiano da convenção responsável e a motivação de seus próprios impulsos criativos. A pessoa sempre se sente tentada a ceder a estes e a deslizar para um mundo convencional criado por ela mesma, com o risco de perder "credibilidade" e ser decretada insana. Com efeito, um dos grandes riscos da inversão convencional que uma pessoa criativa enfrenta é o de perder o desejo ou a capacidade de "relacionar-se" e manter

a credibilidade, tornando-se assim esquizofrênica. Bateson argumentou brilhantemente que o esquizofrênico é alguém que aprendeu, sob o impacto de condições familiares, a *evitar* esse tipo de comunicação:

> *O esquizofrênico geralmente elimina de sua mensagem tudo que se refira explícita ou implicitamente à relação entre ele e a pessoa à qual está se dirigindo. Os esquizofrênicos comumente evitam os pronomes de primeira e segunda pessoas. Eles evitam dizer a você que tipo de mensagem estão transmitindo.*[5]

Um esquizofrênico, em outras palavras, perdeu ou não considera importantes aqueles pontos de contato que traduzem suas afirmações e ideias em potência e significados culturais viáveis. Ele aprendeu a criar o mundo sem inventar o eu, e sem a ajuda dos outros.

Esse foi, em última instância, o refúgio de Nietzsche, que, no princípio de sua insanidade, escreveu a Jacob Burckhardt, seu ex-colega na Basileia: "Por fim, eu preferiria ser professor na Basileia a ser Deus; mas não ousei levar tão longe o meu egoísmo privado e, por causa dele, deixar de criar o mundo".[6] Isso caracteriza com lucidez tipicamente nietzschiana o drama de alguém que deseja "criar o mundo" sem o estorvo do eu ou de outros. Qualquer que tenha sido a "causa" da insanidade de Nietzsche (há muitas teorias), sua reação intelectual a ela foi singularmente apropriada para alguém que se esforçou com tanto brilhantismo, mas com resultados incertos, para transmitir a ideia da "transvaloração de todos os valores".

A insanidade de Nietzsche tinha a ver com tornar-se sério, um desenlace infeliz para o autor da *Gaia ciência*, que tão bem usufruía a arte de jogar com a imagem do eu, com a personalidade. Observa-se com frequência entre os grandes criadores uma facilidade, uma projeção do eu cômica e grotescamente "não séria" numa caricatura da convenção.

5. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*. Nova York: Chandler Publishing, 1972, p. 235.
6. Friedrich W. Nietzsche, *The Portable Nietzsche*, org. e trad. de Walter Kaufmann. Nova York: Viking, 1954, p. 685

Permitir que a personalidade criativa aparente estar fazendo uma caricatura de si mesma (que não "se leve a sério"), quando na verdade está caricaturando a convenção, serve como uma "solução" viável e catártica para o duplo vínculo criativo. Beethoven, um rude mestre nesse tipo de coisa, compôs suas Variações Diabelli como uma piada; Rembrandt retratou a si mesmo como o herói de *Sansão ameaçando seu sogro*, e também se incluiu entre os soldados que se ocupavam em crucificar Cristo (*O levantamento da Cruz*). Mas a obra-prima desse tipo de caricatura é de autoria de Jan Vermeer, sobre quem um comentador observou que "há sinais nele de um imenso desdém".[7] No quadro *A arte do pintor* (hoje conhecido como *Um artista em seu estúdio* ou *A alegoria da fama*), o artista (muito provavelmente o próprio Vermeer) está *de costas* para o observador, que vê apenas a modelo dele, uma "musa da história" um tanto frívola segurando um livro e um instrumento parecido com um trombone, numa pose ridícula e autoconsciente. Eis o "artista anônimo", surpreendido em seu ato demasiadamente sério de capturar a "Fama" na tela, mas também uma "Fama" que é ela própria "fabricada" e autoconsciente!

Também o antropólogo, em suas manipulações da personalidade para agir de acordo com as expectativas de um modo de vida estranho, suscitando esse estilo de vida como uma "convenção" pessoal, passa por uma inversão criativa. Quer ele faça uso ou não desse papel estratégico – dessa criação do eu como uma relação intelectual – para caricaturar suas próprias convenções (e numa Cultura relativizada a tentação de fazê-lo é muito grande), sua situação torna urgente a questão das convenções comparativas. Ele vê essa questão como o problema da Cultura – mas será *sempre* esse o caso?

SOBRE "FAZER DO SEU JEITO": O MUNDO DA HUMANIDADE IMANENTE

Precipitamos o aspecto incidental e inventivo (ou evolutivo) das coisas como o nosso grande mistério motivador – quer o chamemos de tempo, crescimento, invenção, personalidade ou, na linguagem taquigráfica da moderna cultura de massa, "mudança". De forma consciente e intencional, "fazemos" a distinção entre o que é inato e o que é artificial ao articular os controles de uma Cultura coletiva, convencional. Mas o que dizer daqueles povos que convencionalmente "fazem" o particular e o incidental, cujas vidas parecem ser uma espécie de improvisação contínua? Podemos entendê-los em termos de algo que nós "fazemos" e que eles não se esforçam deliberadamente para realizar? Ao tornar a invenção, e portanto o tempo, o crescimento e a mudança uma parte de seu "fazer" deliberado, eles precipitam algo análogo à nossa Cultura, mas não o concebem e não podem concebê-lo como Cultura. Esse algo não é artifício, e sim o universo. Para eles, o convencional – gramática, relações de parentesco, ordem social ("norma" e "regra") – é uma distinção inata, motivadora e "sorrateira" (portanto inexplicável) entre o que é inato e o que é artificial. Esse "conhecimento", como o chamamos, não pode ser para eles objeto de "aprendizado" e discussão no nosso sentido convencional; antes, ele participa da essência imanente de todas as coisas, sendo acessível apenas aos maiores videntes e xamãs e compelido e precipitado, como um refulgente clarão de percepção, no decorrer da adivinhação, da inspiração religiosa e da introspecção.

Um mundo fenomênico que manifesta uma ordem convencional e social humana implícita é um mundo antropomórfico. Por trás de cada evento fenomênico, quer ele faça parte da socialidade humana ou do ambiente circundante, vivente e não vivente, esconde-se a possibilidade enigmática de uma explicação antropomórfica ou sociomórfica. Em outras palavras, há uma certeza convencional de que a causalidade última das coisas é constituída em termos da ordem convencional particular (e necessariamente inata) da pessoa. As próprias concepções podem ser explícitas, tais como divindades nomeadas consideradas "forças" ou predisposições do universo, ou uma "criação", como a paisagem miticamente potente dos aborígines australianos; ou podem ser difusas, como a noção daribi de que os movimentos do sol e da água prefiguram o curso da mortalidade humana. Mais uma vez, o antropomorfismo pode assumir uma forma diferente e uma significância diferente sob a marca de diversos procedimentos cerimoniais, mitológicos e divinatórios voltados

7. Lawrence Gowing, *Jan Vermeer*. Nova York: Barnes & Noble, 1962, p. 73.

a compelir e descobrir o inato. Mas essa humanidade imanente – seja lá qual for a forma que as maquinações humanas confiram a ela – apresenta ao homem a urgência contínua de controlar, compelir e determinar sua natureza. Sendo a "ordem" das coisas e das pessoas, ela não é "poder" no sentido do nosso mundo natural (embora se manifeste por meio do poder), mas antes a chave para o poder, o conhecimento que confere poder e que o poder ajuda a conquistar.

Enquanto os americanos e outros ocidentais criam o mundo incidental ao tentar constantemente prevê-lo, racionalizá-lo e ordená-lo, os povos tribais, religiosos e camponeses criam seu universo de convenção inata tentando mudá-lo, reajustá-lo e impor-se a ele. Nossa preocupação é inserir as coisas em uma relação ordenada e consistente – seja esta uma relação de "conhecimento" organizado de modo lógico ou de "aplicação" organizada de modo prático –, e chamamos a soma de nossos esforços de Cultura. A preocupação deles pode ser pensada como um esforço para "desestabilizar o convencional" e assim tornar-se poderosos e únicos em relação a este. Se entendemos que "poder" representa invenção, uma força ou um elemento individual que se impõe às coletividades da sociedade, então o ocidental urbano "é" poder (no sentido de sua individualidade "inata" e de seus dons e talentos especiais) e "faz" moralidade (seu "desempenho"), ao passo que a pessoa tribal ou religiosa "faz" ou "segue" o poder (papéis especiais, magia orientadora ou auxiliares espirituais) e "é" moral.

As tarefas convencionalmente prescritas da vida cotidiana – o que se "deve" fazer em tal sociedade – são orientadas por um vasto conjunto de controles diferenciantes em contínua mudança e constante crescimento, todos eles mantidos e "condicionados" pela "sociedade" convencional que o uso deles precipita. Esses controles incluem todos os tipos de papéis produtivos e de parentesco, de técnicas mágicas e práticas, de possíveis modos de conduta para o comportamento pessoal. E se é difícil para o etnógrafo padronizar esses controles, ou apanhar um "nativo" no ato de explicitamente "executar" um deles, isso acontece porque a própria natureza e intenção desses controles desafia o tipo de literalidade que a "padronização" ou o "desempenho" (bem como a ética profissional de coerência do próprio etnógrafo) implicam. Eles *não* são Cultura; não

são pensados para ser "executados" ou seguidos como um "código", *mas para ser usados como a base da improvisação inventiva*. O truque para sua utilização é o exagero e a improvisação, e pode envolver, como muitas vezes envolve, um certo grau de caricatura e bufonaria. A pessoa que é capaz de fazer isso bem – a ponto mesmo de inventar controles completamente novos – é admirada e muitas vezes imitada. Os controles são temas para interpretação e variação – um pouco ao modo do jazz, que vive da constante improvisação de seu tema.

E assim podemos falar dessa forma de ação como uma aventura contínua de "imprevisão" do mundo. Ao tentar consciente e deliberadamente afirmar sua singularidade e independência em relação aos outros, o ator invariavelmente fracassa em alguma medida, traindo inadvertidamente sua essencial "humanidade" e sua similaridade com os outros. E esse fracasso, como uma contrainvenção do mundo deveras convencional que ele está tentando "imprever", serve-lhe de motivação. Isso equivale ao modo de objetificação subliminar e involuntário, à coletivização de seu controle diferenciante – a uma invenção sorrateira da ordem moral e social *a despeito* de suas intenções. Como o exato oposto da nossa invenção da "natureza" por meio das consistências de maquinarias, horários, livros e razões, esse empreendimento não pode deixar de ser ao mesmo tempo estranho e provocativo para nós.

Essas pessoas vivem quase que exclusivamente *por intermédio* de seus cultos e entusiasmos, de modo que a vida é uma sucessão de expectativas e aventuras altamente carregadas. É "metafórica" e paradoxal, um comprometimento com uma coisa em nome de outra, e portanto sua intenção e impacto essenciais são totalmente perdidos se tomados literalmente. O curso da vida é algo como nossa propaganda: continuamente "redime" a sociedade ao vivê-la mediante algum tipo de controle inusitado ou mágico. As imagísticas ordinárias que ele segue, seus "poderes" (como o poder da "magia do francolim" na agricultura), são e precisam ser *slogans* ferinos, ideais em que se deve acreditar (pois é isso o que os faz "funcionar"), mas que não convém tomar muito literalmente. Pois ao tomá-los demasiado explícita ou literalmente nós os confundimos com os fins a que se destinam, o "conhecimento" preciso e a ordem convencional que constituem a natureza das

coisas. Assim, pode haver muitos "tipos" de magia, muitos "papéis" ou procedimentos alternativos, muitas "caminhos para o conhecimento" cuja medida de aceitação e utilidade não é seu conteúdo literal, mas o quanto eles "funcionam" ou não (isto é, o quanto é possível acreditar neles). Entre os Daribi, cujos nomes pessoais compartilham desse aspecto diferenciante, muitas pessoas têm nomes como *merawai* ("boca suja", "imundo") e *dinabo* ("come excremento"), que ninguém considera pejorativos.

A vida como sequência inventiva tem um caráter particular, uma certa qualidade de radiância que não tem nenhuma comparação com o nosso atarefadíssimo mundo da responsabilidade e do desempenho. Era *isso*, e não a "nutrição" ou a "sobrevivência", que animava os remotos acampamentos que os nossos arqueólogos estudam em seus diagramas de carbono; é *isso*, e não o "primitivismo" ou a "mentalidade da idade da pedra", que torna contraditórios e paradoxais os encontros de pessoas da "classe média" com povos tribais, camponeses e da "classe baixa"; e é isso que "falta" em um acampamento ou aldeia esvaziados de sua população pelo recrutamento de mão de obra e assim por diante. A monotonia que encontramos em escolas de missão, em campos de refugiados e às vezes em aldeias "aculturadas" é sintomática não da ausência de "Cultura", mas da ausência de sua própria antítese – aquela "magia", aquela imagem insolente de ousadia e invenção que *faz* cultura, precipitando suas regularidades na medida em que falha em superá-las por completo.

A natureza não literal dos controles diferenciantes permite que eles sejam compreendidos, de certa forma, como procedimentos indiretos e "ardilosos", embora essa consciência nunca chegue ao ponto de admitir que o artifício *cria* o inato. As propriedades inatas das coisas são ludibriadas, compelidas, aduladas, elicitadas[8] (assim como nossa temporalidade

8. "Elicitar" e "elicitação" são adaptações de palavras inglesas: o verbo (to) *elicit*, "extrair, fazer sair; obter; desencadear, provocar; deduzir; descobrir; esclarecer"; e o substantivo *elicitation*, "obtenção gradual; dedução" (ver Dicionário Inglês-Português da Porto Editora). Estas formas inglesas provêm do latim *elicitus*, particípio passado de *elicere*, "tirar para fora", de *ex*, "fora", e *-licere*, forma de *lacere*, "atrair com engano, enredar". As formas elicitar e elicitação são de uso comum em português em certos campos científicos (linguística, biologia, informática), indicando a atividade de extrair ou obter ativamente informações, respostas, dados, por meio de métodos e procedimentos específicos. [N.T.]

"inata" e nossas "forças" naturais são previstas, compreendidas ou aplicadas) pela ação humana, mas não geradas por essa ação. É a ordem dada das coisas que é ludibriada, e não o ator. A percepção de que se está ludibriando a si mesmo obviaria o ato, "desmascararia" a transformação que o ator acredita estar ele mesmo efetivando. Os controles diferenciantes, quer se aproximem da nossa noção de "magia", quer tenham a ver com "tecnologia" ou "parentesco" ou com a influência de um "poder" ou um santo guia, são valorizados como dispositivos engenhosos para a coerção da ordem "dada" das coisas em prol da pessoa. Assim, os Daribi me explicavam a operação de seus encantamentos em termos de "ardis" deliberados, induzindo e conjurando o resultado pretendido. Mas a habilidade para abrir roças do francolim era "drenada" ou compelida pelo encantamento, não simplesmente criada (se as pessoas pudessem criá-la, diriam os Daribi, então o francolim, e a menção ao francolim, não seriam necessários).

A ideia de que operações "mágicas" *criam* o inato é antitética com respeito ao empreendimento bem-sucedido da magia (embora seja central para a minha análise de como as pessoas criam suas realidades); ela não é mais aceitável para o usuário da magia do que a proposição de que criamos forças naturais seria para os nossos técnicos e engenheiros. Chuva, morte, fertilidade e os outros fins visados por um feiticeiro ou mago não são menos "inatos" em razão do fato de que são concebidos e elicitados antropomorficamente. A magia não os cria nem pode criá-los: tão somente os "ajuda" ou compele. Desse modo, ainda que possamos entender lamentos funerários como controles *para a criação do sofrimento como um estado social convencional*, o nativo precisa vê-los como um dispositivo para ajudar a canalizar a expressão de um sentimento de caráter inato; ainda que possamos analisar o pai-nosso como um dispositivo para criar uma experiência do divino, o crente precisa aceitá-lo como um guia útil para as tendências inatas de sua alma.

As modalidades interpretativas da ação individual levam todas à criação de estados e relações convencionais aparentemente "inatos" ao "suscitá-los", "responder" a eles antecipadamente, por assim dizer, operando de maneira a elicitar a resposta de outros *e* assim tornar socialmente fatual o estado ou a resposta. No entanto, como o estado ou a relação

são compreendidos como algo inato, como uma ocorrência motivadora, a ação nunca é vista ou conceituada dessa maneira pelos participantes. Para eles, ela é "dada", e portanto anterior; ela somente começa a se atualizar nas motivações daquele que a inicia – como uma tendência de sua alma. O estado ou relação estão *ali*; eles são simplesmente "reconhecidos" por meio de uma resposta apropriada por parte do ator que os inicia. O conselheiro da aldeia no Lago Tebera "reconheceu" uma relação de identidade onomástica entre mim e seu filho de pele clara quando deixei que a criança puxasse meu cabelo e especialmente quando perguntei por seu nome. Ele não mencionou o fato na ocasião, mas quando a criança e a mãe retornaram de canoa, à tarde, ele simplesmente anunciou: "Seu xará está chegando".

A qualidade do inato entre os povos tribais, religiosos e camponeses é um discernimento motivador, uma convencionalidade ou socialidade (conjunto de relações) implícita que aparentemente "seleciona" sua própria precipitação. Ele é precipitado ou elicitado mediante a articulação deliberada (inventiva ou improvisatória) de controles diferenciantes. As necessidades que esse modo de ação coloca para o ator – "ajudar" ou compelir os poderes a atuar a seu favor, reconhecer e tornar explícitos e/ou evitar estados e relações ocultos, atrair outros para uma relação, provocando-os ou "pondo-os à prova" – são máscaras para a *criação* efetiva do social e do convencional. Consideremos as relações "jocosas" e de "evitação" dos povos tribais mundo afora, que tanto cativaram a imaginação dos etnógrafos. As próprias pessoas dizem que "precisam" agir de modo jocoso, respeitoso ou totalmente anônimo com certos indivíduos *porque* estão relacionadas a eles de um certo modo. A relacão, em outras palavras, é anterior. Mas na verdade sua ação conforme a maneira prescrita *faz* o relacionamento, relaciona as pessoas da maneira apropriada. Relações "jocosas" exigem a paródia de certos comportamentos "inapropriados" (isto é, sexuais ou agressivos) por parte de um dos participantes ou de ambos. Na medida em que os participantes "encaram isso como brincadeira", reconhecendo implicitamente a inadequação do comportamento (e por conseguinte a adequação de sua relação), eles efetivamente criam a própria relação como contexto de sua interação. O "respeito" igualmente requer a evitação de certos assuntos e modos

de agir: na medida em que ambos os participantes conspiram para manter essa evitação, e portanto a adequação desse modo de interação, eles se colocam "na relação"; eles a criam. A situação não é em nada diferente para aqueles cujas relações exigem evitação parcial ou completa: eles tornam sua relação adequada ao não ter nada a ver um com o outro sob certas circunstâncias ou ao não ter nada a ver um com o outro de modo algum.

Esses "estilos" de interação familiar e de parentesco diferem daqueles dos americanos de classe média pelo fato de que fazem da família e da relação o contexto invisível da ação individual explícita, em vez de fazerem do indivíduo o contexto invisível de uma existência familiar intencional. A família (e na verdade a "sociedade" como um todo) não é "planejada": é precipitada. Onde isso fica mais aparente é na diferenciação sexual. Homens e mulheres criam sua interação como tais agindo um *contra* o outro, atuando como "homem" para alguém que atua como "mulher" e elicitando uma resposta, "pondo à prova" o outro sexo, tomando os significados da masculinidade e transformando-os em feminilidade ou vice-versa. O fato de que homens e mulheres em grupos tribais, camponeses e de "classes baixas" se mantêm separados uns dos outros, desenvolvendo clubes e estilos de vida próprios e interagindo apenas em disputas, deboches e relações sexuais, não é um problema "psicológico" superficial a ser sumariamente explicado por teorias referentes a biologia, função ou privação. É algo central em sua modalidade de criação da realidade social – é o *meio* pelo qual essa realidade é criada. Cada sexo se *diferencia* do outro de maneiras inventivas, improvisatórias e muitas vezes simplesmente peculiares. Ao reconhecer de forma implícita o caráter e as qualidades do outro, provocando-o à existência, por assim dizer, cada qual cria a complementaridade sexual em que a vida social se baseia.

A "reciprocidade" que tem se mostrado tão popular em recentes investigações sobre povos tribais fornece ainda outro exemplo de invenção explícita. A riqueza nessas sociedades corresponde a um valor *diferenciante* que suplementa seu aspecto coletivizante. Essa riqueza não é "dinheiro" porque sua significância como "dádiva" – como algo em si mesmo – sempre predomina sobre seu valor de troca. Nas trocas sociais

não se "compram" mulheres e crianças: o que se faz é "dar" e "receber", ou no máximo "substituir". A valoração coletiva é *elicitada* pelo ato de dar muito ou pouco, dar o que é precioso ou o que é menosprezado, conforme o caso. Cria-se a adequação do relacionamento entre doador e receptor, e isso se dá mediante o "reconhecimento" de sua imanência. Mas *não* se cria o relacionamento *per se* apelando-se a um valor explícito, e é isso o que distingue a dádiva do dinheiro, a "reciprocidade" tribal de uma economia mercantil. *Como uma questão de princípio moral*, o oferecimento de dons não é "econômico", e a elicitação de relações de parentesco não é "parentesco".

A diferenciação tanto precipita o coletivo quanto é motivada por ele. E esse coletivo inclui todo o entendimento comum da vida social do homem, identificado como uma tendência inata no homem e no universo circundante. Se a urgência de uma tradição coletivizante é controlar um universo sobejamente incidental racionalizando e construindo conhecimento, então a de uma tradição diferenciante é a necessidade premente e muitas vezes terrível de evitar uma coletivização adversa – um estado indesejável, um destino funesto comum. É isso que significa a "salvação da alma" e é isso que visa a adivinhação das influências atemorizantes que pairam sobre uma comunidade.

Trata-se de um problema de relativização, de controles diferenciantes ambíguos que inadvertidamente coletivizam de maneiras nem sempre pretendidas. O problema vem à tona com o fracasso em distinguir adequadamente entre os reinos da ação humana e do inato, um fracasso que frequentemente é "sorrateiro", assim como a própria distinção. Aos olhos dos povos tribais e religiosos, isso corresponde ao problema da profanação e do pecado. As práticas de luto de muitos povos tribais pretendem invocar e universalizar o sofrimento da morte individual. Elas "inventam" a morte *como* morte, por assim dizer. Mas a necessidade sob a qual operam é a de *diferenciar* os mortos dos vivos, inventando a morte explicitamente para que ela não seja contrainventada implicitamente *como seu próprio estado existencial*. ("Se não pranteássemos os mortos, poderíamos ver os fantasmas", dizem os Daribi. Mas eles também dizem que só os mortos podem ver uns aos outros.) Entre os Daribi, a morte de uma

pessoa que não é pranteada (uma morte que não é diferenciada como tal) corre o risco de se generalizar, de insinuar-se furtivamente sob a forma objetificada de um surto de falecimentos, principalmente de crianças. (O fantasma, para dizê-lo em termos nativos, não foi posto em uma relação adequada com os vivos; ele está zangado com eles.) Quando isso acontece, os vivos são obrigados a encetar uma ação coletiva: eles *se* diferenciam entre "gente da casa" e *habudibi*, "acompanhantes" para o fantasma, e realizam um rito de inclusão, "trazendo o fantasma para casa", depois do que, apaziguado, ele parte para a terra dos mortos.

O fantasma é um ser espiritual individualizado e particular, uma parte do inato, cuja relação com os vivos é controlada e "preparada" por atos coletivos de luto e ritual. Ele é projetado e contrainventado por uma resposta coletiva ao senso de relativização (ambiguidade e confusão entre os reinos dos mortos e dos vivos, entre a ação humana e o inato) engendrado pela ocorrência da morte. Uma vez que a morte, como parte do inato, é compelida pela ação humana, as pessoas se sentem comprometidas por sua incapacidade de evitá-la, e assim recorrem à ação coletiva ("ritual").

Nessas sociedades, "fazer" o inato e o coletivo, traçar a crucial distinção que é a essência do convencional, é um ato desesperado e atemorizante, quer a pessoa "represente" um fantasma ou um espírito para outros, quer diga a Deus, de mãos juntas, que Ele é grandioso e ela é indigna. Isso invoca os poderes assombrosos da criatividade universal no contexto da vida ordinária do homem, e coloca o problema de contê-los e controlá-los: o problema da alma em perigo.

APRENDENDO A HUMANIDADE

Assim como as nossas noções de Cultura e empreendimento coletivo são um ponto de referência precário para a compreensão de povos que veem suas convenções como inatas, também os conceitos de personalidade e eu individual, o id, o ego e o superego freudianos, são de pouca ajuda para entender sua invenção do eu. Trata-se de um mundo de ação e motivação que em todos os aspectos é uma inversão completa do nosso. Nas

tradições "diferenciantes" tribais, camponesas e étnicas, o sentido determinante do "eu" é precipitado como uma fagulha inata de discernimento convencional, de humanidade ou "retidão" moral, chamada "alma". Esta é experienciada como uma manifestação aparentemente "interna", maleável e altamente vulnerável da ordem convencional implícita em todas as coisas: uma essência antropomórfica pessoal (a forma dada ao homem quando foi feito "à imagem de Deus"). Para dizê-lo de forma simples, a alma resume os aspectos em que seu possuidor é similar aos outros, para além dos aspectos em que ele difere deles. Ela emerge como um resultado inadvertido dos esforços do ator para diferenciar-se, como uma "resistência" motivadora a esses esforços sentida por ele, uma coisa que norteia e inspira sua individuação deliberada.

Assim como se dá com os estados e relações sociais e existenciais que essas pessoas "reconhecem" e aos quais "respondem" em seus atos diferenciantes – nas suas relações jocosas ou de evitação, ao "fazer" a masculinidade ou a feminilidade ou na nominação –, a alma é percebida como algo que precede esses atos – *embora seja de fato inventada no curso deles*. A alma é precipitada no processo de reconhecer as coisas e responder a elas, *e é experienciada como aquilo que reconhece e responde*. Ela conhece a si mesma. Os Daribi dizem que a alma (a sede da consciência e da linguagem do homem e também de suas funções vitais, que reside no coração e funciona por meio dos pulmões e do fígado) cresce em uma criança e pode ser reconhecida quando esta começa a falar e dar mostras explícitas de discernimento. É então, vê-se, que a criança é capaz de precipitar sua similaridade com os outros, sua capacidade de interpretação cultural, de maneira reconhecível e significativa.

A alma é convenção precipitada como o eu. Enquanto tal, ela é passiva, uma espécie de "consciência" elementar e *a priori*, e sua motivação assume a forma de uma escolha entre soluções ou cursos de ação alternativos, e não de uma iniciativa de ação. É antes da ordem do conhecimento do que da ordem do poder. Assim como o eu ocidental ≠ o "id" – depende das restrições e dos conhecimentos da Cultura para direcioná-lo e orientá-lo (isto é, precipitá-lo), a alma conta com "poderes" e influências determinantes (o que inclui tipos de magia, "orientação"

espiritual) para dar-lhe ímpeto e energia (e assim também precipitá-la). Sua motivação se dá pela *escolha* de sua forma de ativação. Aquele que vive como uma alma o faz em um mundo de "caminhos" alternativos, de "vias para o esclarecimento" – numerosos controles diferenciantes como meios de satisfação (e criação) do eu. Trata-se mais de um mundo de culto, não tanto de moralidades alternativas quanto de caminhos ou meios alternativos para a moralidade; seus eventos importantes são antes escolhas e percepções do que feitos.

Contudo, entre os cursos de ativação dentre os quais a alma deve escolher, encontram-se aqueles que envolvem a articulação deliberada do convencional, como uma contramedida diante da ameaça de relativização. A alma, em última instância, *é* a distinção entre o inato e o artificial – pois isso constitui o verdadeiro cerne de seu discernimento –, de modo que "inverte" o modo de objetificação a fim de defender sua essência e a ordem moral que ela própria representa. Quando a imagem do eu coletivo é usada dessa maneira, como um controle coletivizante, é conhecida como "honra", "cortesia", "humanidade". Os aborígines australianos falam da "trilha" ou caminho do homem, e os mitos daribi versam sobre o "homem verdadeiro" (*bidi mu*) ou o "sujeito correto" (*saregwa*). Trata-se de convenção consciente: a via "reta e estreita" da restauração e emulação moral, o papel do líder ou legislador social e religioso, do chefe, sacerdote, santo, xamã, vidente ou curador. Trata-se também do "caminho" da cortesia e da ação ritual correta trilhado pela pessoa comum quando confundida e confrontada pela ameaça de ambiguidade.

Ao exercer um papel coletivizante, essa "honra" ou "humanidade" precipita uma motivação diferenciante, uma contrainvenção de forças inventivas, dinâmicas, que podem ser identificadas com um aspecto impulsivo da constituição pessoal (uma "alma do corpo", desejos "da carne" ou "mundanos") ou com alguma agência espiritual. "Honra" ou "humanidade" é um eu moral atuante, uma demonstração da "alma", respondendo à sua antítese motivadora e reconhecendo-a (e, é claro, criando-a). Enquanto experiência, essa "resistência" motivadora – as maneiras pelas quais as ações de uma pessoa não conseguem se conformar com a imagem do controle – assume a forma de *vergonha*. A vergonha

é uma manifestação de consciência moral inadequada, um embaraço público ou privado da humanidade inata da pessoa, tal como demonstrada na ação coletivizante.

As relações sociais de povos tribais, camponeses e religiosos, na medida em que são deliberadamente desempenhadas ou trazidas à consciência, estão sujeitas a uma motivação vexatória. A sexualidade e o intercurso sexual, *quando colocados no contexto de relações de afinidade ou outras relações sociais*, são inerentemente vexatórios para os Daribi e muitos outros povos como eles: são *descobertos* (sejam legítimos ou não) e então os participantes ficam envergonhados, ou são evocados (quando se usa linguagem obscena) com o intuito de envergonhar. Nessas sociedades, o medo da vergonha e a onipresença de situações potencialmente vexatórias parecem ser fatores de permanente indução à ação moral: põem as pessoas "à prova", por assim dizer, e desencadeiam a inversão no sentido de uma postura moral, defensiva.

Assim como a culpa entre os americanos de classe média, a vergonha é um dispositivo ou estratagema universal das relações interpessoais nessas sociedades. As pessoas envergonham umas às outras para incitá-las a responder, fazer, dar e receber. A elicitação de papéis masculinos por meio de papéis femininos (e vice-versa), a iniciativa de um empreendimento ou tarefa coletiva, o oferecimento e a aceitação ou rejeição de riquezas em "trocas recíprocas" são todos atos vexatórios explícitos ou implícitos, ou desafio e resposta morais. "Você é um homem (uma mulher) de verdade? Você é um autêntico ser humano? Então responda moralmente a essa situação moral!" Os estilos pessoais de compostura afável e de bufonaria que reconheci logo no início de meu trabalho entre os Daribi (e que Bateson caracterizou como "racional" e "emocional" entre os debatedores iatmul) consistem na realidade em estratégias vexatórias arraigadas. O primeiro, um papel "de cortesia", põe os outros à prova e elicita uma resposta emulativa; o segundo provoca os outros com uma sem-vergonhice afetada e infectante que ameaça contaminá-los caso não respondam moralmente.

O melhor exemplo de estratégia vexatória talvez seja o dos papéis que os Daribi frequentemente assumem em ferozes combates individuais.

Ao ser confrontada por um antagonista que está "fora de si" de raiva, em geral brandindo uma vara, a pessoa muitas vezes adota o papel de "vítima virtuosa". Enquanto o protagonista se atira sobre ela, gritando, vergastando-a e às vezes chutando-a, a vítima virtuosa mantém sua compostura, sustenta sua posição sem revidar e "encoraja" seu oponente, dizendo: "Vá em frente, me bata de novo (podemos ver perfeitamente que tipo de pessoa você é)". Isso, é claro, faz o protagonista ficar ainda mais furioso (e portanto moralmente indefeso): ele redobra seus esforços (e portanto sua vergonha), tentando incansavelmente desfechar o golpe que convencerá a todos da seriedade de sua raiva. Caso o consiga, uma "vítima" sagaz se tornará ainda mais "virtuosa" deixando-se tombar e simulando morte ou ferimento grave, buscando mostrar a todos que a raiva do protagonista era, com efeito, demasiado séria.

O truque de aprender a humanidade, de ser capaz de "fazer" a alma como cortesia, honra, piedade, é o truque de aprender a levá-la – a levar-se – extremamente a sério. Isso significa aprender, sob as devidas circunstâncias, a não levar a vergonha nem um pouco a sério, a ser capaz de *usar* a vergonha (fazendo-se o vergonhoso ou elicitando-o nos outros) para fins morais. Significa aprender a pecar, pois sem pecado não há salvação. Isso explica por que e como pessoas que são instruídas a conferir um valor tão alto à moralidade são capazes de atuar como bufões e praticar outros atos de imodéstia aparentemente ultrajantes; explica como os Enga e os Huli da Nova Guiné, que vivem sob um assombroso temor da impureza feminina, são capazes, afinal, de se reproduzir. Por estranho que possa parecer aos indivíduos de classe média, sempre fugindo da culpa de um mau desempenho evidente e adeptos do "jogo limpo", trata-se da destreza em compelir uma "humanidade" moral e virtuosa, uma "honra" ou "piedade", por quaisquer meios, honestos ou infames (isso pode soar mais familiar para políticos e outros que aceitam a corrupção e toda sorte de abusos em nome do "bem maior" ou da "segurança nacional"). Essa é a arte de "jogar com a vergonha", de modo que o moral possa ser real e sério, uma arte que conta com suas escolas informais e conspiratórias em toda tradição diferenciante.

Aprender a ousar, a assumir os constrangimentos morais sobre a invenção *com suficiente indiferença* para permitir o tipo de ação improvisatória

inconsequente que propicia uma criação firme, mas flexível, da convenção, é tão imperativo nessas tradições quanto o aprendizado da personalidade é na nossa. O moral e o convencional precisam ser provocados, ameaçados e adulados, precisam ser inventados, pois é somente assim que podem persistir. Mas se a liberdade da invenção é levada ao extremo de não mais se levar a convenção a sério, de *usar* a convenção para seus próprios fins, então sobrevém a ameaça da relativização, da "contrafação" da convenção. Vimos que em tradições como a nossa, onde a moralidade é uma questão de ação deliberada e explícita, essa "contrafação" assume a forma da neurose, da construção de "convenções" privadas que permitem (e exigem) ao neurótico satisfazer uma imagem desejada do eu. Seu equivalente em tradições onde o pensamento e a ação são uma questão de diferenciação deliberada e explícita, onde a moralidade é inata e implícita, é a *histeria*. O histérico "faz" ou ousa além dos limites toleráveis da ação ordinária, fabricando artificialmente poderes "inatos" que irão lhe possibilitar (e em última instância exigir) que viva em um determinado "estado" social. Aqui o sentido do eu como "alma" se torna ambíguo – um joguete dos poderes individuais que a vítima luta para invocar ou controlar. Ele cai em um estado de "doença", "possessão", transe ou "perda da alma", que também pode ser interpretado como uma espécie de comunhão ou contato com espíritos, com Deus ou com o diabo, ou simplesmente como uma sucumbência a "influências" malignas e sorrateiras.

O aprendizado da humanidade é portanto uma luta contínua contra a histeria, intensificada em certos estágios "críticos" ou transicionais, ainda que, é claro, raramente seja concebido dessa forma. Ele coloca o indivíduo em um "duplo vínculo" no qual simultaneamente deve respeitar o pecado, a vergonha ou a poluição, por suas óbvias implicações morais, e fazer certas coisas pecaminosas, vergonhosas ou poluentes. Assim como o aprendizado da personalidade, o aprendizado da humanidade obriga a pessoa a tornar-se ambígua, a passar pela histeria em certos estágios de desenvolvimento de modo que possa escapar dela. Mas, porque a modalidade de pensamento e ação nessas tradições é o inverso da nossa, esse desenvolvimento não é tratado ou conceitualizado como um cíclico "crescer" ou "adaptar-se" a um determinado papel. Trata-se

de uma questão de *crise* (das "crises de vida"), e essa qualidade crítica tem a ver com a natureza da "alma".

Tem a ver especificamente com a vulnerabilidade da alma. Pois a alma é ao mesmo tempo o grande mistério da cultura, a coisa que ela realça, busca, nutre e compele, e também a própria convenção que ancora o ator a seu mundo de invenção dialética. Ela é não apenas o eu, mas a moralidade, não apenas a "pessoa", mas também uma relação pessoal com o mundo. Enquanto o erro e o excesso são tendências previsíveis em um eu individual, a serem "corrigidas" pela disciplina e educação, a alma, como uma qualidade de discernimento comparativamente "passiva", pode ser tão somente "perdida". E, quando a alma é perdida, o único recurso que resta é *restaurá-la*, "encontrá-la", do mesmo modo que uma perspectiva ou *insight* é "encontrado", e não coagi-la ou educá-la. Não se disciplina uma alma. Consistindo na "sintonia" e na conexão de seu possuidor com os outros e com a sociedade, a coisa percebida como "alma" é constantemente transformada no decurso da ação inventiva, na "representação" implícita e explícita que o ator e os outros fazem dela. Caso uma convenção inadequada seja realizada e internalizada no curso dessa objetificação, uma orientação inventiva *sem relação* com a convenção, então os problemas da "possessão" ou "perda da alma" se tornarão muito reais para o ator.

Daí a séria preocupação com a representação entre aqueles que vivem como "almas" em um mundo de poder espiritual. Técnicas de feitiçaria têm por objeto a representação da essência pessoal mediante o uso de resíduos corporais, comida, imagens e outros meios, de modo que a alma da vítima possa ser "tomada" ou reconstituída em um estado desfavorável. Representações do divino ou de outros poderes espirituais podem ser igualmente usadas para conjurar ou compelir suas essências – uma capacidade que cerca muitas formas de arte religiosa com toda sorte de tabus. Os movimentos puritanos que tão frequentemente têm emergido em face da secularização iminente levam essa noção ao ponto da iconoclastia: a renúncia à figuração explícita (do divino e mesmo de seu mundo criado) por receio de uma representação sacrílega ou ofensiva.

Em uma tradição diferenciante, também a vida é uma questão de representação correta na forma de ação, resposta e compostura, uma questão de respeitar a alma, reconhecer os estados existenciais em que ela entra e responder a eles. Os Daribi dizem que a alma de uma criança pequena é extremamente vulnerável, sendo facilmente "tomada" por fantasmas ou desalojada por ruídos altos. Eles tratam as crianças com cuidado nessa idade, e encorajam respostas racionais por parte delas, embora ocasionais acessos de raiva e tentativas de punição frequentemente reduzam uma criança pequena a uma fúria impotente e histérica. Dá-se às crianças mais velhas um grau de liberdade que espantaria os americanos, e os meninos muitas vezes são veladamente encorajados a manter relações homossexuais com rapazes, ou seduzidos por mulheres adultas em cabanas no mato. Eles aprendem a invenção, e a vergonha, por imitação e "por conta própria", e *se espera* que o façam.

Uma vez que a infância é uma época em que a alma é "fraca" e as influências consequentemente são fortes – um aprendizado da vida imitativo e espontâneo, como invenção que muitas vezes testa os limites da convenção –, a inculcação da "humanidade" ocorre sob a forma de uma crise que marca a transição para a vida adulta. Quer essa crise assuma a forma de iniciação, de aquisição de uma visão ou de uma modificação ou combinação dessas coisas, ela consiste em uma experiência de discernimento ou iluminação, de ser capaz de controlar os poderes e as influências que até então (necessariamente) se impuseram à pessoa. Assim como os demais atos "rituais" e "cerimoniais" das tradições diferenciantes, trata-se de um reajuste crítico da tensão entre invenção e convenção, de uma restauração afirmativa desta última em face da relativização. Nesse sentido, "crescer" ou "tornar-se adulto" equivale a uma cura ou controle da histeria, das próprias deficiências na invenção do eu e do mundo, do mesmo modo que nosso "desenvolvimento da personalidade" (que é individual) é uma cura ou controle da neurose. O "crescimento" pode ser ajudado pela confissão (diferenciação do eu em relação ao pecado), pela orientação moral ou pela magia especial de mitos morais que "compelem" e cristalizam a moralidade inata do ouvinte, mas tudo isso será inútil e vão se o indivíduo já não tiver aprendido a invenção, que é aquilo que sua moralidade constrange, na moderada histeria da infância.

Os poderes dinâmicos contra os quais uma alma defensiva e relativizada luta, e que a iniciação e outras formas de ritual se esforçam para conter, são manifestações de histeria. Sejam ou não concebidos em termos explicitamente antropomórficos, esses "poderes" e "forças" ou "espíritos" constituem as máscaras, as formas sob as quais a relativização é experienciada, apreendida, conjurada e exorcizada. Subprodutos implícitos de uma coletivização defensiva, eles aparecem na forma de uma individuação ofensiva e altamente energética. Uma vez que a relativização, a perda da "alma" e do equilíbrio moral entre invenção e convenção que compreende a alma e a moralidade, coloca a necessidade central de sua existência inventiva, a vida das pessoas e comunidades nessas tradições são vistas como uma contínua interação com tais poderes.

Talvez o exemplo etnográfico mais familiar desses poderes dinâmicos seja a noção polinésia de *mana*, o poder gerado por meio de rituais e atos criativos que põe em risco aqueles que não são por eles qualificados ou envolvidos. Poder-se-ia citar exemplos de conceitos similares na literatura sobre povos tribais de praticamente todas as outras partes do mundo. Entre os Papua da ilha de Kiwai na Nova Guiné, pensava-se que a construção da grande casa comunal, ou *dárimo*, consumiria toda a força vital das duas pessoas idosas selecionadas como "pais" dela. E mesmo depois de concluída a construção, segundo o etnógrafo Gunnar Landtman, achava-se que a casa clamaria perpetuamente pela morte de seus inimigos, chegando a acordar seus moradores à noite. Ela "é um eficiente aliado dos membros da tribo quando eles saem em uma expedição guerreira, pois os auxilia à distância".[9] Em sua construção, a casa kiwai assume uma força e uma motivação próprias, consumindo as energias de outros e mesmo clamando por mais mortes.

Um mundo em que o eu assume a forma de um discernimento passivo, cercado e ameaçado por poderes e influências dinâmicos, virtualmente clama pelo domínio humano de suas forças. O bem-estar pessoal e comunal exige que *alguém* mantenha essas forças sob controle e

9. Gunnar Landtman, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*. Londres: Macmillan, 1927, p. 21.

efetue uma "representação" delas que seja moral, e não catastrófica. Para os melanésios, há poder na morte, nos sonhos, nos espíritos da floresta periférica e no misterioso reino dos segredos cultuais e dos encantamentos. Para muitos povos norte-americanos, as espécies e os fenômenos do mundo que os cercava *eram* poderes. Muitas vezes, os mamíferos, insetos, pássaros e plantas familiares representavam apenas uma amostra parcial do leque de "poderes" que se acreditava presentes no universo. Cada um deles era uma manifestação específica de um "poder" generalizado, com seus próprios segredos, hábitos, traços, cantos e assim por diante, e esse poder seria capaz de ser drenado pelo ser humano que lograsse entrar em conexão com ele (o que frequentemente se iniciava com uma visão). Havia também um leque potencialmente ilimitado de possibilidades para o engrandecimento pessoal acarretado pela associação de um devoto com seu "poder", e os procedimentos envolvidos na busca e manutenção da conexão propiciavam um guia (e um controle) para esse empreendimento. Entre muitos grupos, como os Atapascanos do Sudoeste ou os Sioux e numerosas outras tribos "históricas" das pradarias, esse tipo de poder era essencial para o sucesso do homem ambicioso – um pouco como o é a "educação" para seu congênere ocidental.

O indivíduo que deseja aprender a compelir e controlar esse poder sobre o coletivo – o chefe, o sacerdote, o especialista ritual, o monge, o curador ou o xamã – precisa aprender a "fazer" os atos coletivizantes pelos quais esse poder é precipitado sem invocar a inconveniência da vergonha ou o terror paralisante da possessão ou vitimização por esses poderes. Ele precisa aprender uma *inversão* da ação convencional, transferindo a seriedade que ordinariamente se concede ao convencional e ao moral para as demandas de seu "poder", *mas sem transparecer que está fazendo isso*. Ele precisa levar as tendências de sua histeria "até o fim", a ponto de *ser* seu poder (de atingir uma conexão completa ou união com ele), mas precisa também esforçar-se para manter a imagem de humanidade. Pois o problema aqui não é o de perder contato efetivo e desaparecer em um mundo próprio; é antes o de perder a própria motivação moral.

Esse é o clássico dilema do chefe africano, que precisa ser poderoso e também moral, exemplificado de maneira tão pungente pela figura de

Yabo em *Return to Laughter*.[10] É também o dilema do xamã siberiano e norte-americano, que pode ser obrigado a eliminar seus próprios parentes como prova de fidelidade para com seu "poder" ou espírito familiar. É o drama do sacerdote, monge ou freira, que precisa renunciar a seus laços de parentesco e com o "mundo". E frequentemente é uma fonte de grande ansiedade para os outros que vivem nessas sociedades, cujas vidas e cujo bem-estar dependem absolutamente de uma invocação e aplicação moral desses poderes. Os Daribi, que consideram seus xamãs, ou *sogoyeẓibidi*, com grande honra, dizem que um fantasma escolherá alguém de bom discernimento para uma vocação desse tipo, pois caso contrário o *sogoyeẓibidi* poderá "sair por aí fazendo as pessoas adoecer".

A situação de tais "fazedores do coletivo", cujas próprias almas são articuladas como relação, uma espécie de "ponte" entre o mundo dos poderes inatos e aquele da vida humana, não é menos uma situação de "duplo vínculo" do que a do indivíduo criativo na sociedade ocidental. Eles precisam tratar o convencional casualmente, mas sem transparecer que o estão fazendo. Ainda que a pessoa comum faça isso em alguma medida no aprendizado do pecado ou da vergonha que precisa acompanhar seu aprendizado da humanidade, a carreira do chefe, sacerdote ou xamã bem-sucedido precisa levar isso até o ponto de uma completa inversão. Ele precisa aprender a viver uma ordem de motivação e experiência completamente invertida, fazendo o que os outros consideram inato e ao mesmo tempo mantendo suas relações sociais e morais com eles. Em suma, ele é obrigado, à maneira de seus congêneres ocidentais, a continuamente enganar os outros do mesmo modo que estes, sem o saber, aprenderam a enganar a si mesmos – a viver uma vida de obviação que é o caminho para a iluminação.

Nessas sociedades, assim como o curso normal do desenvolvimento, do "aprendendo a humanidade", envolve a criação e a superação de sintomas histéricos, o caminho para o poder ou para a iluminação envolve sucumbir à histeria completamente, de modo a superar suas limitações. Essa é uma histeria mais severa, que atinge o noviço em idade madura ou

10. Elenore Smith Bowen, *Return to Laughter*. Nova York: Doubleday, 1964.

pós-adolescente, frequentemente sob a forma de doenças, acessos, possessão, um "chamado" ou vocação. Viver isso até o final acarreta doenças contínuas, ataques frequentes – uma luta contra a própria doença, vocação ou espírito possuidor até que algum controle sobre isso seja obtido: a pessoa "morre" e "nasce novamente", "cura-se", "casa-se com Cristo" ou atinge a união com algum ser espiritual. A "cura" é uma luta para restabelecer um equilíbrio entre invenção e convenção – nesse caso, mediante reversão do equilíbrio ortodoxo.

A "doença" ou "possessão" é concebida como uma vitimização do eu convencional – a alma – pelo espírito ou poder. Os Daribi dizem que um fantasma descontrolado "come o fígado" de sua vítima, a fim de "abrir espaço para si mesmo". Enquanto o noviço continuar a identificar-se com esse eu convencional, ao mesmo tempo que fabrica a representação de um "espírito" (como invenção descontrolada) que lhe demanda viver em um certo "estado", os sintomas irão permanecer ou recrudescer. Ele está inventando "contra a convenção", contrafazendo um estado de ser que conflita com sua alma, sua motivação moral. (As mulheres daribi que perderam um marido ou um filho muitas vezes se tornam médiuns noviças dessa maneira; elas querem manter suas almas e ao mesmo tempo manter uma relação com o morto, cuja representação como fantasma assume precedência sobre sua própria vontade). No entanto, à medida que o noviço se aproxima cada vez mais de uma situação de "conexão", à medida que passa a identificar-se com o poder e o estado que está "contrafazendo", os sintomas histéricos começam a desaparecer, o fantasma ou espírito se torna mais "controlado", menos desregrado. Por fim, quando a identificação plena é alcançada, o antigo noviço se torna capaz de precipitar a motivação do fantasma ou espírito *como sua própria*, e assim a tentar produzir os atos coletivizantes por meio dos quais ela é precipitada sem temor de vitimização. Suas ações, a moralidade que ele deliberadamente "constrói", tornam-se uma espécie de varinha mágica, um condutor de poder espiritual.

CAPÍTULO 5

A invenção da sociedade

"MUDANÇA" CULTURAL: A CONVENÇÃO SOCIAL COMO FLUXO INVENTIVO

Até aqui, viemos enfocando o ponto de vista do ator – do inventor – no fenômeno universal da invenção cultural. E mesmo se mantivermos em mente a cláusula de que o ator, em qualquer situação, pode ser uma pessoa, uma parte de uma pessoa, um grupo ou alguma outra entidade culturalmente reconhecida, o fato é que o ator está sempre posto em *alguma* relação com a convenção. Ele pode "fazer" a convenção no sentido de articular deliberadamente contextos convencionais, ou pode *subsumir* a convenção como o contexto implícito de sua ação; ele de fato pode "contrafazer" um mundo convencional dele próprio, mas o convencional será sempre um fator. O modo como ele concebe sua motivação em relação à sua invenção (seu controle), à "ilusão" à qual está necessariamente sujeito no curso da ação, é ditado pela convenção cultural. Ao analisarmos o fenômeno da invenção do ponto de vista do ator, foi necessário considerar as convenções de sua cultura – o que é entendido como "inato" em oposição àquilo que é visto como o reino "artificial" da manipulação humana – como relativamente estáticas.

Obriguei assim o leitor a considerar a existência das "tradições" ou dos modos convencionais coletivizante e diferenciante como "dados". Mas a percepção das profundas diferenças conceituais e experienciais entre os dois modos coloca em primeiro plano a questão de saber como as coisas passaram a ser assim, como e por que essa profunda diferenciação da humanidade veio à tona, como e por que ela se altera ou se mantém. Esse problema da "mudança" cultural, ou, em suas dimensões

mais amplas, da "evolução" cultural, equivale ao que chamarei aqui de a questão da "invenção da sociedade".

O problema não é "evolutivo" no sentido antropológico ou sociobiológico corrente, pois não há nada necessariamente "primitivo" numa "ideologia" diferenciante, e nada necessariamente "avançado" numa "ideologia" coletivizante. Para além do fato de que todas as pessoas – a despeito de sua classe social ou de seu status supostamente "civilizado" – empreendem, de tempos em tempos, ambos os modos de ação, a probabilidade de que os antepassados do homem urbano tenham todos vivido em regimes diferenciantes *não* é um sinal de sua prioridade ou "primitividade" evolutiva. Pelo contrário, todas as civilizações mais "maduras" e estabelecidas há muito tempo que conhecemos enfatizam modos de pensamento e ação diferenciantes ou dialéticos. Esse fato torna problemática nossa tradicional obsessão com a "evolução" – com a invenção disfarçada de "progresso" – e confere uma oportuna urgência à questão da invenção da sociedade.

É por isso que escolhi assentar minha discussão sobre a simbolização humana nos termos mais amplos possíveis. Quando os aspectos contraditórios e muitas vezes inimagináveis da "diferença cultural" emergem no decorrer de estudos muito mais sensíveis e particulares de mundos conceituais específicos, como os de Ruth Benedict e Oswald Spengler (para mencionar apenas dois exemplos, bastante controversos), são frequentemente varridos para o limbo do "meramente simbólico" ou tratados com condescendência por meio de platitudes acerca de "ver" e "classificar" o mundo diferentemente. Modos de ação diferenciantes e coletivizantes e, é claro, todo pensamento e ação humanos, são invariavelmente contingências de contextos específicos, idiomas específicos e símbolos específicos. A tendência do analista, e do leitor igualmente, é perder-se nessa especificidade, deixar-se encantar de tal maneira pela força de idiomas exóticos que sua perspectiva global se perde em meio a um senso geral de ambiguidade relativista, ou em uma certeza sobre as "culturas orgânicas que cumprem seus destinos". "Diferenciação" e "coletivização" são abstrações abrangentes. É por isso que faço uso delas.

As convenções que determinam qual desses estilos de ação humana deve ser compreendido como tal e moralmente aprovado dependem, elas

próprias, da invenção para que tenham continuidade. De modo implícito ou explícito, a convenção é reinventada continuamente no curso da ação. Uma vez que essa continuidade supõe a invenção, ela pode ser, é claro, muitas vezes reinventada de maneiras que de algum modo se desviam de representações anteriores. A maior parte desses desvios, quer sejam graduais ou abruptos, coletivos ou individuais, equivalem a meras alterações de imagística, como as ideologias dos cultos dos povos tribais ou os estilos de vestuário nos Estados Unidos. Quando, porém, ocorrem mudanças que servem para alterar a distinção entre o que é inato e o que é artificial, podemos falar de uma mudança convencional significativa. Em casos individuais, isso corresponde a uma "contrafação" da convenção que é parte do processo de "tentativa e erro" do crescimento, ou mesmo da neurose ou histeria de um adulto. E pode culminar numa total inversão da convenção cultural por parte de um líder ou de uma pessoa criativa, ou de um esquizofrênico ou paranoico.

As alterações mais impactantes da convenção são, no entanto, sociais, e envolvem um grande número de pessoas por meio das próprias bases de sua intercomunicação. Elas são, na verdade, inevitáveis, devido à troca de características que invariavelmente deve acompanhar a objetificação. As línguas literalmente "falam a si mesmas" em outras línguas, e as sociedades vivem a si mesmas em novas formas sociais. Se compreendermos esses sintomas como consequências do uso de controles ambíguos ou relativizados, em lugar de vê-los como condições da "mente" ou "psique" individual, poderemos caracterizar o comportamento de movimentos sociais inteiros e mesmo de sociedades em termos de "neurose", "histeria" ou inversão convencional. Pois convenções mantidas coletivamente não são menos dependentes da invenção do que convenções pessoais, e quando as pessoas aderem coletivamente a uma determinada distinção entre o inato e o artificial, aplicando no entanto controles relativizados que obviam essa distinção dos Estados Unidos modernos, elas precipitam uma crise coletiva.

Essa situação é típica dos Estados Unidos modernos, onde o reino da ação humana se tornou "automático" e burocratizado para além do limite da "prestação de contas" responsável, ao passo que o reino do inato requer a constante intervenção humana (em termos de conservação,

medicação e assim por diante). A relativização também ocorre entre os povos tribais e religiosos, aparecendo sob a forma de "impotência" das formas rituais de ação em face de distúrbios espirituais, de deuses e espíritos fora de controle. E, na medida em que toda ação humana é motivada pela necessidade de contrapor-se à relativização, essa mais extrema e universal manifestação da relativização coloca para o ator a mais urgente de todas as necessidades – a de inverter seu modo de ação e restaurar o equilíbrio convencional. Quanto mais uma restauração completa e efetiva é retardada ou postergada por medidas "paliativas" (como a propaganda e outras atividades "interpretativas", programas de "conservação" ou reorganização parcial), mais urgente se torna essa necessidade.

As pessoas literalmente se inventam a partir de suas orientações convencionais, e a maneira como essa tendência é contraposta e enfrentada constitui a chave para a sua automanipulação social e histórica, para a sua invenção da sociedade. Mas, antes de tratarmos das implicações de longo alcance dessa invenção, seria proveitoso obter alguma compreensão da convenção cultural como uma espécie de movimento ou fluxo inventivo, uma base "comunicacional" inteiramente sustentada pelo esforço inventivo. Consideremos o exemplo da linguagem.

A INVENÇÃO DA LINGUAGEM

O conjunto de convenções mediante as quais certos sons ou grupos de sons são compreendidos como "representando" certas experiências e coisas culturalmente reconhecidas, e mediante as quais esses sons são ordenados e transformados para articular uma expressão significativa – esse corpo de "concordâncias" a que chamamos "linguagem" –, é sempre parte do aspecto coletivo da cultura. Com suas distinções lexicais, gramaticais e retóricas, a linguagem é sempre parte do moral e pertence aos contextos (relativamente) convencionalizados de uma cultura. Em tradições nas quais se sente que esses contextos convencionais representam a natureza "dada" de ser humano, a linguagem também é considerada parte dessa humanidade inata. O som de uma palavra é pensado como tendo

uma relação intrínseca com as coisas que convencionalmente "representa", de modo que ao se proferir um encantamento verbal se exerce uma espécie de controle sobre as coisas referidas no encantamento (assim, o agricultor daribi de nosso exemplo podia acreditar que de fato assumia características do francolim). Em tradições nas quais os contextos convencionalizados definem o domínio da ação humana, como a nossa, tem-se a linguagem como um produto arbitrário do desenvolvimento histórico, algo que as pessoas podem efetivamente "fabricar". Assim, falamos com frequência das línguas como "códigos" e, de forma coerente, subestimamos a dificuldade de se "traduzir" de uma língua para outra.

Quer sejam percebidos como "dados" e imutáveis ou como adotados e manipuláveis, gramáticas, vocabulários, sintaxes e usos retóricos da linguagem servem de base coletiva para a comunicação. São contextos convencionalizados para a expressão de significado: as pessoas precisam se ajustar a eles, dentro de certos limites de tolerância, se quiserem ser compreendidas. Mas, ainda que os elementos e as distinções formais sejam necessários à expressão verbal, não são suficientes em si mesmos. Afinal, é preciso haver algo sobre o que falar. Os elementos e distinções da linguagem não são intrinsecamente significativos, embora possam ser usados para elicitar significado, ou possam ser elicitados pela expressão deste. As convenções da linguagem somente adquirem significado quando entram em relações de objetificação com algum contexto observado ou imaginado (quando o objetificam ou são objetificadas por ele). Quando um linguista elabora uma sentença como "O menino mordeu o cachorro", está elicitando um contexto imaginário para ilustrar o "uso" dotado de significado da linguagem. Mas se ele, absorvido nessa bizarra situação, exclamasse "Veja, veja, ele está *mordendo* o pobre vira-lata!", estaria objetificando a linguagem por meio do contexto de sua aplicação.

O envolvimento da linguagem na expressão dotada de significado, que os estruturalistas e linguistas estruturais chamam de "fala" (*parole*), equivale pois a uma objetificação. Para produzir significado, as convenções da linguagem precisam ser "metaforizadas" mediante alguma interrelação com fenômenos situacionais (o contexto da fala, o "mundo"). Como vimos, essa metaforização pode ocorrer de duas maneiras: a

linguagem pode servir como o objetificador (o controle) ou como a coisa objetificada (o contexto que é controlado). (Na terminologia dos que lidam com metáfora, a linguagem pode ser ou o *veículo*, o controle, ou o *teor*, aquilo que é controlado.) Ainda que ambos os tipos de metaforização sejam encontrados em todas as tradições, não devemos nos surpreender ao descobrir que ocidentais urbanos enfatizam o uso da linguagem como controle, enquanto povos tribais, camponeses e urbanos de classe baixa controlam a linguagem mediante formulações expressivas (mediante seu uso do mundo, poderíamos dizer).

Se a linguagem é sentida como uma questão de regras e de desempenho (o "uso" da linguagem) conscientes, como em nossa sociedade, os temas do discurso são objetificados diretamente mediante os elementos e distinções da linguagem. Eles ganham associações coletivamente compreendidas por meio das palavras e formas articulatórias usadas pelo falante. Inventamos uma "realidade" situacional ou incidental e histórica mediante o emprego consciente da linguagem, um emprego que demanda o "uso correto" por parte do falante. Se para nós a linguagem é arbitrária e passível de correção e mudança, o mundo do "fato" e do "evento" é definitivamente não arbitrário: nossas investigações científicas, legais e históricas constituem esforços (inventivos) para descobrir "quais são os fatos" e "o que realmente aconteceu". Assim como as metodologias racionais dessas disciplinas, exigimos que nossa linguagem seja um instrumento de precisão (ainda que fabricado por nós mesmos) para a descrição e a representação de um mundo obstinadamente factual, e nossa visão da linguagem em geral com frequência reflete essa tendência.

Se a linguagem é sentida como uma realidade "dada" em si mesma, algo (como a moralidade) que se manifesta nas ações de uma pessoa, mas não é conscientemente "usado" ou "corrigido", deparamo-nos com uma orientação diferente da comunicação e expressão. Aqui o significado é produzido pela objetificação (e invenção) da linguagem, como uma coletividade, por meio dos temas em pauta. Os problemas e as ocasiões do "discurso" assumem precedência sobre aqueles da "linguagem", que emerge como *resultado* da expressão. As pessoas elicitam os temas do discurso metaforicamente de tal modo que as convenções gerais da linguagem

sejam satisfeitas; não é tanto a linguagem que é "usada", mas sobretudo os temas em pauta. Esses controles não convencionalizados são empregados como objetificadores, conferindo suas características díspares às distinções e aos elementos da linguagem comumente aceitos de modo a metaforizá-los e transformá-los em significado.

Essa orientação "inversa" quanto à expressão verbal confere à fala corrente o caráter colorido e conscientemente metafórico que associamos ao "estilo" dos índios norte-americanos, a gíria *cockney* e a imagística dos negros norte-americanos. A fala torna-se antes uma questão de diferenciação consciente que de performance literal. Esse uso corresponde a uma visão do mundo como fenomenicamente incipiente e sujeito às construções que as pessoas impõem sobre ele. Ele tem suas regularidades, certamente, mas estas por sua vez dependem (nas formas particulares que assumem) das maneiras escolhidas pelas pessoas para articulá-las e colocá-las em relação com o coletivo. As características do mundo são "ocultas" e precisam ser reveladas por meio de metáforas de modo a se transformarem nas convenções comumente compreensíveis e comunicáveis da linguagem. As metaforizações utilizadas com mais frequência irão conferir ao mundo uma aparência de estrutura e forma convencional, mas isso está sempre sujeito a revisão, na medida em que novas construções assumam proeminência ou tomem o lugar das mais antigas. É um "mundo como hipótese", que nunca se submete às exigências rigorosas da "prova" ou legitimação final, um mundo *não científico*. É por isso que os povos tribais podem reconhecer e validar relatos míticos mutuamente contraditórios sobre a origem e a estrutura do mundo com perfeita equanimidade.

Assim como outros componentes da nossa Cultura coletiva, a linguagem é um meio de racionalizar o mundo, de inventá-lo como um *continuum* causal de fatos e eventos. Nossa linguagem é um controle convencionalizado posto em uma relação determinada com outros controles desse tipo. Para as tradições tribais, camponesas e outras tradições não racionalistas, a linguagem se situa em meio aos contextos coletivos que são controlados e inventados, objetificados por meio dos controles alternativos do mundo experiencial. No primeiro caso, a linguagem confere

ao mundo as características da ordem convencional, transformando-o em significado e em relações compreensíveis; no segundo caso, a linguagem toma do mundo características individuais e diferenciantes e desse modo é transformada em significado. Em ambos os casos, porém, as ordens e distinções convencionais que constituem a linguagem estão envolvidas em uma *troca de características* com o conjunto de controles alternativos que constituem os temas do discurso (o "mundo"), pois os efeitos de longo prazo do controle são os de transformar contextos não convencionalizados em convencionalizados e vice-versa. Sob o impacto de incontáveis construções e eventos discursivos, as metáforas individuais e outras expressões análogas da fala corrente pouco a pouco se transformam em convenções da linguagem, as quais se tornam particularizadas e perdem seu status convencional.

Desse modo, a natureza absolutamente convencional (ou "correta") das distinções lexicais e gramaticais, bem como a natureza absolutamente não determinada e voluntária das construções expressivas (como metáforas, figuras de linguagem e as orações que as contêm), sempre tem algo de ilusório. As convenções da linguagem sempre são, em alguma medida, relativas, pois como um elemento da contínua invenção do mundo a própria linguagem está sempre no processo de ser inventada. Geralmente, existem mais maneiras "corretas" alternativas de se fazer distinções linguísticas, e menos maneiras dotadas de significado, ainda que diferentes, de se descrever uma situação ou fenômeno, do que tem consciência qualquer falante de uma língua. Isso porque qualquer falante ou comunidade de falantes dados precisa manter uma imagem e uma prática daquilo que é convencional e daquilo que é não convencionalizado no que diz respeito ao uso da língua, assim como precisa fazê-lo com respeito aos outros contextos da cultura.

Em vez de ser um conjunto delimitado de convenções (sintáticas, gramaticais e lexicais) que podem ser rearranjadas em várias combinações para descrever o mundo e suas situações, toda língua constitui um espectro de formas sonoras mais ou menos convencionalizadas, que vão desde distinções puramente sistemáticas (como as da sintaxe e gramática) até construções analógicas evocativas que "descrevem" (e inventam) o mundo da fala. Num extremo está o conjunto de distinções e precedentes

que ordenam e arranjam o fato da articulação verbal em si por meio de seus contrastes sistemáticos, conquanto a ordem que eles manifestam seja apenas a da convenção e não possua nenhum "conteúdo" expressivo. No outro extremo estão os constructos expressivos que usam um controle ou outro na atividade objetificante da "fala". Esses constructos têm um conteúdo expressivo distinto das formas convencionais por meio das quais são ordenados. Esse conteúdo – e, na verdade, o controle utilizado em sua objetificação – pode de fato ser bastante convencionalizado ou até mesmo constituir um lugar-comum do ponto de vista da cultura do falante, mas enquanto permanecer distinto como tema do discurso, não entrará na ordem convencional da linguagem. Mas quando começamos a usar um tal constructo como uma "figura de linguagem" em contextos exteriores àqueles de sua expressão original, quando tornamos sua imagística uma parte da nossa imagística para dizer coisas em geral, ele se torna uma "maneira de dizer algo" convencionalmente reconhecida.

O uso de um constructo figurativo para facilitar a formação de outros constructos figurativos, a despeito de quão raros ou esporádicos sejam, equivale à convencionalização linguística de algo que anteriormente era um controle não convencionalizado. O que consistia previamente em uma parte do conteúdo da fala foi introduzido no leque de formas relativamente convencionalizadas que se distribuem em uma escala entre os constructos expressivos e as ordens sistêmicas da sintaxe e gramática. É difícil determinar o quanto clichês como "do meu ponto de vista" ou "até segunda ordem" devem ser vistos como pertencentes à "língua" ou não. Eles são convencionalizados a ponto de que a maioria dos falantes sabe o que significam ou mesmo conta com que sejam usados, e, no entanto, retêm um caráter alternativo, na medida em que outros arranjos de palavras podem substituí-los livremente, sem prejuízo da "correção" ou da aceitabilidade linguística. Sua relação analógica com os contextos originais no domínio do discurso é também visível, pois lançamos mão dessa "imagística" ao usá-los – "ponto de vista" evoca uma imagem de mudanças relativas na aparência de um objeto quando visto de ângulos diferentes. Mas essa imagística é comumente tão desgastada pelo uso constante (convencionalização) que acaba sendo "tomada por

certa" e perdida. As pessoas frequentemente classificam tais "figuras de linguagem" como parte da retórica ou do "uso da linguagem", mas elas são bons exemplos da relatividade dos controles convencionais.

As palavras, da mesma maneira, são formadas pela convencionalização de constructos analógicos, e a convencionalização relativa de uma palavra pode ser medida pelo grau em que sua base metafórica permanece evidente. "Disco voador" é um termo ainda "novo" sob esse aspecto, e retém algo de sua significância metafórica original, mas "aeroplano", "dona de casa" [*housewife,* literalmente "esposa da casa"] representam convencionalizações mais firmemente arraigadas, e normalmente não consideramos suas origens analógicas, a não ser que algo chame a nossa atenção para elas. Finalmente, a base analógica de "cultura" só se torna aparente na similaridade dessa palavra com as formas do verbo "cultivar", enquanto palavras como "casa" [*house*] e "dona" [*wife*, "esposa"] há muito ultrapassaram os limites de qualquer reconhecimento analógico. Muitas vezes, abreviações e acrônimos (como "nazi" ou "PM", OVNI ou DVD) ou combinações de palavras tomadas de outras línguas (como "laptop", "pick-up" ou "telecinese") são usados para facilitar a convencionalização de novos constructos, obscurecendo suas bases analógicas ou tornando-as comparativamente inacessíveis. E todavia, a convencionalização de palavras, como a de outros tipos de constructos, é compreensível como parte de um processo gradual de convencionalização dos controles usados de modo alternativo (qualquer que seja seu status convencional na cultura em geral) para criar o "conteúdo" da fala. É tão difícil determinar as fronteiras do vocabulário de uma língua quanto definir seus outros elementos formais.

A convencionalização continua a operar sobre os constructos semianalógicos que formam a fluida e vaga "fronteira" da linguagem, mas de uma maneira seletiva, de modo que os de uso mais comum acabam por perder totalmente sua natureza figurativa e se tornam parte da ordem sistêmica da sintaxe, da gramática ou do léxico. Nosso uso dos auxiliares *"have"* e *"will"* para formar o passado e o futuro dos verbos [em inglês] é um exemplo disso. Esses verbos praticamente perderam seus respectivos sentidos de "possuir" e "querer" (volição) nesses contextos gramaticais,

embora ainda seja possível imaginar como eles foram selecionados para esses usos (uma vez que "possuir" implica uma ação passada e "volição" uma ação futura). Outros aspectos sistêmicos da linguagem, como os elementos da ordem de palavras ou as flexões verbais em *– ed* ou *– ing* [para formar respectivamente o pretérito e o infinitivo ou gerúndio] no inglês, não permitem sequer esse grau de reconstrução analógica, exceto talvez por especialistas. Mas a convencionalização continua a operar mesmo sobre esses elementos mais altamente abstraídos e sistematizados da linguagem, regularizando formas aberrantes e reunindo-as em um padrão mais consistente. Exemplos abrangentes e bem escolhidos desse processo no inglês e em outras línguas podem ser encontrados no excelente estudo de Edward Sapir, *A linguagem: introdução ao estudo da fala.*[1]

Em paralelo ao processo de convencionalização linguística em todos os níveis de convencionalidade relativa está sempre em operação um contraprocesso de diferenciação ou particularização das convenções da linguagem. Sejam os elementos da linguagem usados ativamente como controle ou sirvam eles como um contexto para outros controles, os encontros com os contextos particulares de fala têm o efeito de objetificá-los e conferir-lhes características altamente específicas. Quando uma determinada palavra, expressão ou elemento gramatical ocorre com frequência em um contexto em detrimento de outros, adquire as associações peculiares daquele contexto, a ponto de perder seu status convencional. Podemos dizer que os elementos linguísticos gerais se tornam dessa maneira "especializados" – eles são "selecionados", consciente ou inconscientemente, para ser usados em certos contextos, de modo que a maior parte de suas associações dotadas de significado acaba por vir desses contextos.

Por vezes essa seleção constitui uma tendência geral entre os falantes de uma língua, e então as palavras, formas gramaticais ou retóricas sofrem uma mudança no que se refere à sua significação linguística global. Em outros casos a seleção corresponde a preferências e hábitos de um certo contexto social, educacional ou ocupacional particular, ou

1. Edward Sapir, *A linguagem: introdução ao estudo da fala.* São Paulo: Perspectiva, [1921] 1980.

de alguma classe ou grupo regional, resultando na diferenciação da própria linguagem em "estilos" e dialetos particulares. Em ambos os casos o processo opera no sentido de particularizar e diferenciar as propriedades coletivas da linguagem por meio dos diversos conteúdos e situações de fala para "des-convencionalizá-los" de uma maneira ou de outra.

Palavras individuais, expressões e usos gramaticais são com frequência particularizados a ponto de sua aplicabilidade convencional ver-se gradualmente restringida. Há evidências de que outrora nossa palavra "*deer*" [cervo] designava animais em geral, assim como seu cognato germânico "*Tier*" – Shakespeare fala em "*mice and other small deer*" [camundongos e outros animais pequenos]. Depois a palavra passou a ser empregada tão exclusivamente em referência a algumas poucas espécies que agora tem para nós associações muito mais restritas. De modo similar, a palavra "*notorious*" [famigerado] já foi um dia sinônimo bastante "neutro" para "famoso" ou "publicamente conhecido", mas adquiriu gradualmente conotações ominosas em razão de uma tendência a aplicá-la apenas a malfeitores. Da mesma maneira, figuras de linguagem com frequência assumem uma significação contextual muito específica: podemos "desembarcar de" e "fretar" navios, ônibus e aviões, mas não automóveis, ao passo que automóveis podem "morrer" e "estacionar", mas navios não.

Os contextos em que a linguagem é aplicada podem ser diferenciados social ou regionalmente, bem como distintos topicamente, e esse tipo de diferenciação também exerce efeitos sobre a objetificação de elementos linguísticos. O vocabulário e a retórica das tradicionais "classes superiores" britânicas foram por muito tempo sujeitos a uma objetificação por meio do uso de elementos do francês e do latim, uma vez que o contato com essas línguas era um traço significativo no contexto da vida aristocrática e profissional. Assim, o inglês da "classe superior" se diferenciou como um dialeto social distinto dos estilos dos comerciantes, dos trabalhadores ou do homem do campo de várias partes da ilha. Estes últimos, porém, falavam dialetos regionais, formas do inglês que se objetificaram por meio da presença contextual do celta, do nórdico ou de outros idiomas germânicos. E mesmo nos lugares em que tais "influências" não são um fator relevante, a distintividade contextual de comunidades de fala

sociais, ocupacionais e regionais exerce um efeito diferenciante sobre as convenções da linguagem. Profissionais qualificados norte-americanos falam um dialeto "de classe" bastante padronizado, fortemente influenciado pelo "academiquês" de sua formação e pelos idiomas padronizados do jornalismo. Além disso, e especialmente entre profissionais não qualificados, o "inglês americano" sofre uma contínua diferenciação em jargões e dialetos regionais, ocupacionais e coloquiais.

Tanto a convencionalização linguística de constructos discursivos correntes, mediante a qual uma linguagem coletiva é formada, quanto a diferenciação de usos linguísticos convencionais, mediante a qual ela é fragmentada e particularizada (e dialetos – "línguas" individuais – são formados) contribuem para uma relatividade contínua da convenção linguística. Uma vez que elas são consequências necessárias da objetificação, e uma vez que a fala é necessariamente um processo de objetificação, a relatividade convencional é um atributo permanente de todas as línguas vivas. Uma língua jamais pode se tornar estática ou definitivamente delimitada; ela está sempre lançando mão de constructos figurativos da fala e assimilando-os gradualmente a seu formato convencional, bem como está sempre perdendo a viabilidade comunicável e convencional de elementos à medida que estes vão sendo gradualmente particularizados. A relatividade da convenção linguística é consequência de uma contínua e necessária mudança.

Contudo, essa relatividade quase nunca é perceptível para os que convivem com uma língua. Para eles, a objetificação da linguagem e de seus temas acarreta as mesmas implicações e consequências que todos os outros tipos de objetificação – a saber, incide diretamente sobre seu "ser" e "fazer" e sobre as motivações que envolvem. Se escolhemos abstrair e simplificar a convencionalização e a particularização linguísticas a ponto de chamá-las "processos", devemos ter em mente que tais "processos" estão completa e invariavelmente incorporados na motivação e invenção humanas, pois a linguagem, tanto quanto a cultura, não pode existir fora das situações emocionais e criativas da vida humana. Sob circunstâncias variantes, a linguagem pode assumir a forma de um controle coletivizante, motivado pela invenção da "fala", ou pode servir de motivação convencional precipitada pela imagística da fala.

Nos casos em que a linguagem é normalmente empregada como um controle coletivizante, a objetificação de seus contextos formais é experienciada como o resultado previsível de tendências "naturais" (como aquelas do eu "natural"). Os americanos de classe média veem como inevitáveis os efeitos de seu mundo factual e histórico sobre a língua (mudanças de palavras e expressões em virtude de mudanças na tecnologia, nas "influências" ou no meio ambiente; formação de jargões e dialetos em consequência de especialização ou isolamento). Pela mesma razão, eles são motivados a se contrapor a essas mudanças "naturais" coletivizando conscientemente: compilando e empregando dicionários e gramáticas, ensinando e aprendendo sua língua, engendrando acrônimos e outras formas artificialmente "convencionalizadas", criando dialetos "padronizados", linguagens artificiais, códigos e sistemas de processamento de dados, tudo em prol da "comunicação".

Quando os recursos linguísticos habituais de uma pessoa falham, seja porque ela está ainda "aprendendo" a língua e não consegue fazer justiça a uma determinada situação de fala, ou porque as formas disponíveis estão tão convencionalizadas que se tornam "banais", ela é forçada a inverter os controles e "inventar a linguagem" mediante a articulação deliberada de construções "discursivas" (metafóricas). Essa inversão, o equivalente linguístico da "invenção consciente" que chamamos de "personalidade", é tão importante no aprendizado da fala quanto no aprendizado do eu. Ela é especialmente característica da fala de crianças pequenas (que podemos escolher chamar de "brincadeira linguística"), e corresponde àquele aspecto do falar formalmente invisível que Noam Chomsky caracterizou como "performance" em contraste com a "competência" da construção sintática e gramatical deliberada. "Performance" é simplesmente a capacidade de articular o "mundo", a imagística dos constructos de fala diferenciantes; é a "poesia" que os românticos imaginaram ser a forma original da linguagem. Ela é inventada como "inata" e como um mistério fascinante (assim como a "personalidade" ou a "evolução") por meio da concentração obstinada dos linguistas nos aspectos formais e convencionais da fala (sua "linguigem" ["*linguage*": *linguistics* + *language*, linguística + linguagem], como a chamo, em seus muitos

dialetos: "regras" transformacionais e de reescritura, sistemas de notação engenhosos e assim por diante).

Entre povos cujas línguas assumem em geral o papel daquilo que é objetificado e contrainventado por meio dos diversos controles individuais do mundo, a convencionalização (a objetificação desses controles) é entendida como "dada" e inevitável, independentemente das ações do homem. "No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o verbo era Deus": assim como os outros aspectos da coletividade do homem, a linguagem é vista como uma propriedade inata da existência humana pelos povos camponeses, tribais e religiosos. Sua "invenção" por meio da convencionalização do mundo se dá "naturalmente", mediante os atos ordinários da vida em sociedade. "Coma o fruto do nosso pandano, fume o nosso tabaco, e você saberá nossa língua", diziam-me os Daribi. Mas essa mesma transformação "automática" do mundo em homogeneidade convencional motiva o falante individual a distinguir sua identidade e sua ação efetiva das de outros. Com isso ele irá conscientemente diferenciar sua fala, enfatizando o poder expressivo e a peculiaridade daquilo que tem a dizer ao construir sua qualidade figurativa por meio do uso de toda sorte de controles bizarros e exóticos. O resultado pode ser "magia" ou poesia, ou simplesmente aquela tortuosidade do discurso que alternadamente encanta e mistifica aqueles ocidentais que presumem interpretá-lo como "comunicação" deliberada.

Quando esse modo de falar deixa de comunicar em algum sentido significativo, quando cessa de ser inteligível, o falante é obrigado a inverter sua objetificação da linguagem e voltar-se para uma "competência" linguística consciente. Ele torna explícitas distinções linguísticas, apontando e "denotando" objetos para definir palavras ou clarificando usos gramaticais ou sintáticos. Assim como a "performance" em nossa própria sociedade, essa "competência" constitui uma parte imprescindível do aprendizado da fala para os membros de uma tradição diferenciante, sendo portanto particularmente característica das crianças (embora "denotar" frequentemente seja um traço importante dos ritos de iniciação). Daribi adultos muitas vezes riam-se ao ver uma criança pequena listar nomes de plantas comestíveis para mim metódica e incansavelmente, ou

apontar para objetos e me ensinar os nomes deles. Mas esses mesmos adultos achariam necessário, em outros momentos, ajudar o forasteiro explicando-lhe contrações verbais, ou apontando para ações e objetos significativos e me contando seus nomes locais.

Desse modo, "performance" e "competência" – o uso de controles diferenciantes e coletivizantes, respectivamente –, bem como as inversões envolvidas em mudar de um modo para o outro, são portanto necessárias para o aprendizado da fala em qualquer cultura. Evidentemente, podem ter "pesos" diferentes em tradições diferentes, dependendo das respectivas convenções quanto ao que é inato e ao que é artificial. Aprender a falar em uma língua significa aprender a manter a fronteira entre as formas da fala e seus conteúdos por meio de atos contínuos de articulação; é uma luta constante contra a relativização da linguagem, de um lado, e dos constructos da fala, de outro. Os atos de objetificação, mediante os quais essa relatividade é mascarada e as fronteiras entre forma linguística e conteúdo são mantidas, só podem levar a mais relativização. A fala, em outras palavras, gera a mudança contínua da língua mediante os próprios meios pelos quais uma ilusão de estabilidade é mantida, e a forma linguística vive em um fluxo inventivo tanto quanto a imagística dos constructos discursivos.

Essa situação tem implicações significativas para a invenção da sociedade em geral, e visto que essa discussão sobre a linguagem pretendeu em grande medida fornecer uma ilustração da convenção cultural como "fluxo" inventivo, vamos acompanhar essas implicações retornando a nosso assunto principal. Mas antes de abandonar o tema da linguagem é importante recordar que usamos a língua e a fala meramente como *exemplos* dos fenômenos mais amplos da objetificação e do controle. Quando falo em convencionalização ou diferenciação de formas linguísticas, quero dizer que essas formas se tornam convencionais ou particularizadas *com respeito à questão da fala e da articulação verbal*. Embora desse modo compartilhem dos significados sociais, políticos e emocionais que a linguagem tem para nós, essas transformações não são *necessariamente* equivalentes àquelas que a fala representa. A imagística da linguagem, ou do dizer coisas em geral, tem uma função ou intenção diferente da imagística daquilo

que é dito, por mais que possam se sobrepor. Para tomar emprestado um exemplo feliz de Christian Morgenstern, não se pode na realidade conjugar *werewolf* ["lobisomem": literalmente, passado e subjuntivo do verbo "ser" + "lobo"] em "*willwolf*", "*wouldwolf*", "*shouldwolf*" e assim por diante [com outros verbos auxiliares do inglês].

A linguagem é um aspecto da cultura que pode ser usado para representar praticamente todo o conjunto da vida cultural, ainda que nesse processo as suas formas convencionais devam permanecer distintas. Mito, arte, matemática, iconografia e mesmo a "linguigem" especializada dos linguistas são aspectos análogos, vivendo na tensão e na interação entre forma convencional e extensão representacional. Assim era a música para Richard Strauss, que se gabava de ser capaz de fazer o ouvinte saber se o protagonista de um de seus poemas sinfônicos estaria usando um garfo ou uma faca.

A INVENÇÃO DA SOCIEDADE

Há duas maneiras possíveis de se manter a relação entre as convenções da cultura e a dialética da invenção. Ou a dialética pode ser usada conscientemente para mediar as formas convencionais, ou a articulação de contextos convencionalizados em uma unidade consciente pode ser usada para mediar a dialética. Cada um desses modos corresponde a um tipo particular de continuidade cultural, a uma concepção particular do eu, da sociedade e do mundo, e a um conjunto particular de problemas que confronta (e motiva) os inventores. O pensamento e a ação dialéticos se voltam conscientemente para a mecânica da *diferenciação* contra um fundo de similaridade; as abordagens coletivizantes ou racionalistas enfatizam a integração e o elemento de similaridade contra um fundo de diferenças. Uma vez que a dialética incorpora os meios de mudança e de continuidade cultural, as culturas que usam a dialética para mediar suas formas convencionais irão manter uma estabilidade inerente de um tipo inacessível àquelas que medeiam a dialética por meio de formas convencionais.

O que entendo por "mediar" e como isso se relaciona com a estabilidade e a continuidade? A mediação se refere ao uso de uma coisa, ou de um tipo de coisa, como meio para fazer outra coisa – o uso de um contexto para controlar um outro é um exemplo de mediação. Mas aqui estou falando em maneiras abstratas de administrar a interação de controles – no uso de um *tipo* de controle (convencionalizado ou não convencionalizado, conforme o caso) como base de orientação para a autoinvenção de um povo ou uma tradição como um todo. O problema da invenção da sociedade envolve a manutenção ou a mudança dessa orientação. Culturas que medeiam o convencional de modo dialético fazem da diferenciação (o que inclui as qualidades do paradoxo, da contradição e da interação recíproca) a base de seu pensamento e de sua ação. Elas encenam as contradições dialéticas e motivacionais de modo consciente em sua administração dos papéis, rituais e situações, e assim reconstituem continuamente o convencional. Culturas que medeiam a dialética por meio do convencional, por outro lado, padronizam seu pensamento e sua ação segundo um modelo de articulação coerente, racional e sistemático, enfatizando a evitação do paradoxo e da contradição. Lançando mão de um familiar idioma freudiano, podemos dizer que essas culturas "reprimem" a dialética, embora ao fazê-lo passem a incorporá-la em suas próprias histórias – são "usadas" por ela.

Os acadêmicos modernos talvez prefiram ver esse contraste como um contraste entre diferentes "lógicas": uma lógica dialética e temporal (isto é, que enfatiza o valor cambiante das proposições no tempo) *versus* uma lógica linear e não temporal.[2] E no entanto, como muitos de nós fomos ensinados a considerar a lógica como sendo de algum modo

2. Aqueles interessados em explorar essa distinção do ponto de vista da lógica deveriam consultar o livro *Laws of Form*, de G. Spencer Brown (Londres: Allen and Unwin, 1969), discussão brilhante similar à que se encontra num ensaio inédito de J. David Cole intitulado "An Introduction to Psycho-Serial Systems and Systematics" (1968). Cole comenta que "não é necessário que os atos tenham ideias por trás de si: eles assumem seu lugar em qualquer cadeia de eventos psicosseriais como partes de um processo racional. Quando procuramos a ideia por trás de uma ação estamos meramente procurando elaborar seu significado" (p. 1).

antitética à emoção e à motivação, o termo "lógica" poderia se mostrar perigoso e enganador, como na caracterização de Lévy-Bruhl do pensamento dialético como "pré-lógico" ou "mágico". O efeito dessa hipérbole (bem como dos ainda menos palatáveis idiomas da "primitividade" e do "homem da idade da pedra") é tornar o problema do *pensar* um aspecto supremo da nossa abordagem da cultura. Uma vez que o pensamento é inseparável da ação e da motivação, não estamos lidando tanto com diferentes "lógicas" ou racionalidades quanto com modos totais de ser, de inventar o eu e a sociedade. Um modo de invenção conscientemente dialético é característico de algumas das mais sofisticadas tradições que conhecemos, e abordagens lineares, racionalistas, também foram amplamente disseminadas nas grandes civilizações.

A natureza dialética do pensamento e da ação em sociedades tribais há muito tempo constitui uma experiência dos etnógrafos, não importa o que eles escolham fazer teoricamente com ela. Apreendidos seja como sabedoria extraordinária (um daribi certa vez me disse: "Um homem é pequeno; quando você fala o nome dele, ele é grande"), seja como observação perspicaz (como no caso daquele esquimó "ecológico" que diz que "o lobo mantém a rena forte e a rena mantém forte o lobo"), os comentários dos sujeitos estudados pelo antropólogo muitas vezes apontam precisamente para as dependências que ele está tentando capturar. Autores como Lévi-Strauss reuniram volumes de exemplos da natureza dialética do cerimonial nessas sociedades. Talvez a melhor caracterização geral do fenômeno possa ser encontrada nas observações de Bateson sobre a "dualidade" entre os Iatmul da Nova Guiné:

> *Devemos ver o desenvolvimento de sistemas alternados na cultura iatmul e sua ausência em nossa própria cultura como uma função dó fato de, entre os Iatmul, ambos os padrões, complementar e assimétrico, serem pensados em termos duais, ao passo que na Europa, embora entendamos os padrões complementares como duais ou dispostos em hierarquias, não pensamos nos padrões de rivalidade e ou competição como necessariamente duais. Em nossas comunidades, rivalidade e competição são concebidas como algo que se dá entre qualquer número de pessoas, e não há*

nenhuma suposição de que o sistema resultante se tornará o padrão de qualquer tipo de simetria bilateral. Apenas se ambos os tipos de relação forem habitualmente considerados em termos duais será provável o desenvolvimento de hierarquias alternadas do tipo que ocorre entre os iatmul.[3]

Assim como muitos povos tribais (mas de modo algum todos), os Iatmul simplificaram o aspecto ritual ("inverso" ou "antimotivacional") de sua cultura conceitualizando-o em termos dualistas. Provêm assim um perfeito exemplo da autoinvenção dialética na sociedade tribal, pois permitem ao etnógrafo objetificar o processo dialético em termos de "dualidade". Os atos coletivizantes mediante os quais os Iatmul criam os "dados" da vida e recarregam os símbolos de sua existência diferenciante ordinária assumem a forma de relações de oposição e competição entre duas "metades" da sociedade. Isso inclui a cerimônia do *naven*, que celebra a autoafirmação de um indivíduo ou sua conquista de certo status cultural (em especial os "primeiros" atos de uma criança: a primeira utilização de um implemento, o primeiro animal abatido, o primeiro ato de troca), a iniciação dos jovens, as trocas matrimoniais e os debates cerimoniais em que as origens e a ancestralidade do mundo social e fenomênico são estabelecidas. Todos têm a ver com a criação ritual das coisas: das pessoas (nas cerimônias do *naven* e na iniciação), das famílias (no casamento) e das realidades sociais e fenomênicas do mundo (nos debates cerimoniais). Todos são conceitualizados e realizados em termos da interação dialética entre as duas metades, que tanto dependem uma da outra quanto se opõem e contradizem entre si.

Mesmo quando não são concebidos sob tais formas explicitamente dualistas, os aspectos rituais e "criativos" das culturas tribais manifestam uma conceitualização dialética. Os Daribi não têm metades – as unidades individuais casam entre si à vontade, e no entanto todo casamento envolve os papéis opostos de "doador de esposa" e "receptor de esposa" –, e aqueles casamentos que produzem uma prole levam a relações entre "os

3. Gregory Bateson, *Naven: Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*, trad. Magda Lopes. São Paulo: Edusp, [1958] 2008, pp. 304-05.

do lado da mãe" e "os do lado do pai" que se assemelham àquelas do *naven* iamul. Quando uma comunidade daribi se dedica a restabelecer a conexão com fantasmas que ameaçam seu bem-estar, subdivide-se em duas seções rituais opostas – na cerimônia do *habu*, os "homens do *habu*" (que assumem o papel dos fantasmas) *versus* os "homens da casa"; na cerimônia do tabuleiro *gerua* pintado, que acompanha um banquete de carne de porco, os "donos do *gerua*" *versus* os que personificam os fantasmas. Embora lhes falte o esquema amplo, englobante, das metades universalmente opostas, os Daribi mantêm a natureza dialética da atividade criativa mediante muitas aplicações sociais e cerimoniais específicas.

As observações de Bateson também sugerem que as atividades ordinárias ("complementares" ou diferenciantes) dos povos tribais são por eles compreendidas em termos dialéticos. As relações homem/mulher (e, igualmente, outras formas de individuação e separação) podem ser vistas como atos de diferenciação consciente contra um fundo de similaridade comum (a "alma" e outras coletividades da cultura), e desse modo como uma dialética entre o particular e o geral, entre homem e mulher e assim por diante. Há inúmeros exemplos na literatura antropológica que apoiam essa sugestão. Em *Naven*, Bateson discute longamente a oposição gerativa ("cismogênese complementar") entre o "estilo" pessoal ou *ethos* dos homens e o das mulheres, dando a entender que para os Iatmul viver como um homem ou como uma mulher envolve a participação numa interação essencialmente dialética. O movimento Jamaa de Katanga, na África, que se desenvolveu a partir do confronto de formas conceituais nativas com tentativas ocidentais de industrialização, afirma essa dialética "doméstica" de forma epigramática: "O marido nascerá de sua esposa; a esposa nascerá de seu marido".[4]

Tomada como um todo, pois, a autoinvenção das sociedades tribais é vivida (isto é, *motivada* no interior dos participantes) e conceitualizada como uma alternância criativa entre dois conjuntos básicos de relações,

4. Johannes Fabian, *Jamaa: A Charismatic Movement in Katanga*. Evanston: Northwestern University Press, 1971, p. 149. *Jamaa* significa "família", e a doutrina do movimento emprega conscientemente o conceito dialético de "geração mútua" (*ku-sala*, cf. pp. 132, 149) implícito na relação marido/mulher para caracterizar sua unidade.

cada qual concebido em termos dialéticos. Como as observações de Bateson indicam, a natureza dialética ou "dual" de cada conjunto de relações reflete e reforça a do outro; o caráter "dualista" das ações e instituições iatmul corresponde ao fato de que os Iatmul pensam e agem – e portanto inventam a si mesmos e a sua sociedade – dialeticamente. Eles medeiam as convenções de sua cultura por meio da dialética, em vez do contrário. O conjunto de relações que engloba a atividade ordinária (diferenciante), identificada com as motivações do eu, e o conjunto de relações que corresponde à atividade "ritual" (coletivizante), motivada pelos "poderes" – os seres e forças antropomórficos que criam a vida do homem e seu modo de ser –, encontram-se em uma relação mutuamente contraditória e criativa. Assim, nessa concepção inerentemente dialética do homem e do mundo a totalidade das coisas também é entendida dialeticamente; as oposições diferenciantes da vida cotidiana (masculino *versus* feminino) tanto criam aquelas das atividades rituais e cerimoniais (isto é, as oposições "religiosas" entre o homem e os "poderes" do mundo) quanto são criadas por elas. Cada qual é ao mesmo tempo adversa e necessária à outra.

Os atos e papéis diferenciantes da existência cotidiana criam coletividade e comunidade; os atos coletivizantes do ritual e do cerimonial criam as identidades, papéis e outros aspectos diferenciantes da existência ordinária. Uma vez que a alternância entre esses dois modos é ela própria concebida dialeticamente, cada conjunto de relações pode ser entendido como "trabalhando contra" o outro. A "resistência" aos atos diferenciantes produzida pela coletivização dos controles motiva os atores a novos esforços de diferenciação; a diferenciação dos controles coletivizantes, por sua vez, motiva os atores a esforços adicionais de coletivização. Assim, cada modo de atividade retém a capacidade para contradizer e negar o outro, e cada qual é executado de tal maneira que exclui o outro. Elementos rituais e cerimoniais (máscaras, trajes, apetrechos e fórmulas) são considerados "perigosos" para as relações e circunstâncias domésticas e mantidos à parte delas. As atividades cerimoniais são realizadas no mais das vezes em ambientes retirados, a salvo da "profanação" da vida doméstica ordinária. Separações desse tipo ocorrem sob uma espantosa variedade de formas etnográficas (tais como "casas-dos-homens", tabus, retiro e isolamento cerimonial), mas sua

tendência básica é a da própria dialética: manter uma concepção e orientação particulares do eu em relação ao mundo dos "poderes".

Uma vez que os dois modos são concebidos como antitéticos, a negação ou comprometimento de um deles leva automaticamente ao outro. Quando ações próprias a um tipo de papel de parentesco são incluídas no desempenho de um outro papel, como no ato do incesto, o efeito é tanto o de comprometer o modo de diferenciação ordinário quanto o de "desumanizar" o ator, fazendo com que ele invente um eu não antropomórfico.[5] Em partes da Nova Guiné e da Austrália, as mais rigorosas restrições de parentesco envolvem um homem e a mãe de sua esposa; à luz disso, é significativo que entre os Aranda da Austrália Central (onde o mesmo se aplica) algumas cerimônias sagradas incluam atos de conexão sexual entre parentes nessas categorias. A intenção, de fato, é precisamente a de negar o modo de atividade ordinário, para que o estado socializado do homem possa ser revogado e a ordem das coisas "criativa" primal (*alcheringa*) seja restaurada. Na cerimônia do *habu* daribi, que deve ser executada exclusivamente pelos homens para ser bem-sucedida, as mulheres comparecem em trajes masculinos e entoam versos em que suplicam que lhes seja permitido participar, com o que provocam os participantes. Ameaçando "complementar" uma atividade ritual por vias "profanas", elas põem os homens "à prova" e servem para motivar sua performance cerimonial. Finalmente, na conclusão desta, as mulheres aparecem mais uma vez travestidas e carregam um mastro em barulhenta procissão pelo corredor central da casa onde a cerimônia termina, um ato de manifesta oposição aos homens que nega a oposição cerimonial (entre "homens da casa" e "homens do *habu*") ao reinstaurar aquela, mais ordinária, da complementaridade masculino/feminino.

Os povos tribais criam o eu e a sociedade episodicamente, mediante uma alternância de oposições relacionais contrastantes. Embora contrabalancem as atividades coletivizantes do ritual com aquelas diferenciantes da vida cotidiana, conceitualizam *ambos* os modos de ação em termos oposicionais, diferenciantes. Trata-se de uma cultura de oposições

5. Ver R. Wagner, "Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition". *Man*, vol. 7, n. 4, 1972, pp. 601-13.

mutuamente opostas, por assim dizer – uma dialética entre o sagrado e o profano, ou entre a alma e o "poder" antropomórfico, cuja expressão e rediferenciação contínuas equivalem a nada mais nada menos que a invenção permanente da sociedade. Ao continuamente diferenciar cada conjunto de oposições do outro, ao isolá-lo e protegê-lo da profanação ou da contaminação, ao ativá-lo deliberadamente para negar o outro, os povos tribais objetificam sua orientação convencional do eu em relação ao mundo. Eles medeiam o convencional por meio da dialética.

É por isso que insistem tanto sobre as distinções e fronteiras entre essas modalidades, pois tal diferenciação constitui o próprio âmago de sua autoinvenção social. Exatamente como o eu coletivo é inventado por meio das atividades conscientemente diferenciantes do indivíduo, uma orientação convencional de um eu desse tipo em relação a um mundo de "poderes" é inventada e sustentada pela diferenciação entre contextos "sagrados" e "profanos" por parte da sociedade mais ampla. Ao inventar as relações das atividades rituais e cotidianas umas *contra* as outras, eles contrainventam a totalidade, o quadro de referência conceitual, que inclui ambas. Os tabus, precauções e outras práticas e elementos que distinguem o "sagrado" do "profano" ou do "secular" situam-se bem no centro da vida porque constituem os meios da autoinvenção social, e não porque os povos tribais são obcecados pelo temor do incesto, por exemplo, ou são presa de ansiedades pairantes.

A sociedade, nesse caso, é concebida e operada (a partir de "dentro") como um conjunto de dispositivos (diferenciantes) para elicitar coerência e similaridade, e suas distinções mais básicas são aquelas que "juntam as peças do mundo". Muitas vezes os mesmos indivíduos são obrigados a desempenhar tanto os papéis "cotidianos" quanto os "criativos" como papéis explícitos, ainda que em ocasiões diferentes. O homem aranda, que habitualmente vive diferenciando seu papel contra o de sua esposa e família, precisa, em certas ocasiões "rituais", diferenciar a si mesmo contra a sociedade transformando-se em uma criatura *inapertwa*, um ser criativo que compartilha características tanto humanas como naturais, com o que propicia ao ritualista tanto fazer proliferar cada espécie animal quanto reconstituir sua própria sociedade. O homem daribi que

entra em reclusão e comunga com fantasmas malignos no mato durante a cerimônia do *habu* passa igualmente por uma transformação de uma fase de motivação e ação "cotidiana" para uma fase "criativa", caracteristicamente cercada de precauções contra a profanação dos homens do *habu* pelo contato com as mulheres e contra a doença do *habu* que o fantasma inflige aos que fazem mau uso da cerimônia.

Ao observar essas precauções e distinções, a sociedade se cria sequencial e episodicamente como harmonia cosmológica, produzindo um poder administrável bem como as instituições e situações sociais nas quais esse poder é aplicado. Essa criatividade é cíclica por natureza, produzindo um aspecto da totalidade e depois o outro, em turnos, e geralmente acaba caindo em um ritmo frouxo, que pode ser mais ou menos regular (sazonal, anual, instigado pela natureza cumulativa das ações culturais "ordinárias"), embora também possa ser quebrado por crises ou catástrofes. Quando ele é sazonal, anual, ou ligado de outro modo a ciclos fenomênicos, como nas cerimônias periódicas de "renovação do mundo" dos índios norte-americanos ou na "estação cerimonial" do inverno na Costa Noroeste [dos Estados Unidos], podemos dizer que a sociedade objetifica a regularidade dos fenômenos naturais por meio de sua própria ordem. Em outros casos, como os banquetes de carne de porco e os ciclos de troca nas terras altas da Nova Guiné, a qualidade "autoequilibrante" e "automotivadora" da autocriação se destaca; essas cerimônias são motivadas por consequências cumulativas da vida ordinária, tais como a proliferação de porcos, que invadem as roças, ou o acúmulo de jovens que "precisam ser iniciados". Mas em ambos os casos o modo de ação ritual ou "criativo" é assumido a fim de que se mantenha controle sobre o que ameaça tornar-se um poder descontrolado e levar o mundo, ou as roças dos homens, ou a sociedade como um todo, à destruição.

Ciclos, distinções e precauções rituais definem e objetificam as convenções da própria sociedade. Aqueles indivíduos que obteriam poder e assumiram um papel criativo em relação à sociedade precisam aprender a subordinar essa tendência autoequilibrante da sociedade à vontade e aos desejos de um "poder". Eles precisam, em outras palavras, aprender a mediar a dialética por meio da articulação do coletivo, e dessa forma

precisam passar por uma inversão convencional pessoal – uma mudança de identificação da alma para o poder – e por uma correspondente inversão do modo de ação. Esses indivíduos – xamãs, feiticeiros, curadores, bruxos e homens poderosos – passam a se inventar como poderes idiossincráticos relacionados à sociedade por meio das coletividades que eles criam. Mas a transição para esse estado é difícil e perigosa, pois a orientação convencional (o eu como alma) tende a persistir e a manter-se por meio da produção de sintomas histéricos. Assim, o processo em que a pessoa aprende a identificar-se com o poder, e com isso a mediar a dialética por meio da ação coletivizante, envolve doença, autonegação e a contradição da convenção – uma noção comum é a de que o xamã "morre" e "renasce". Se bem-sucedido, o processo leva ao exorcismo das tensões internas, transformando a dialética interna em uma dialética externa entre o indivíduo e a sociedade.

Exceto em ocasiões cerimoniais ou alianças interpessoais, esses indivíduos raramente agem de comum acordo e muito menos se associam numa guilda ou transmitem suas técnicas de um modo que não seja pessoal. Cada um deles se encontra em uma relação dialética pessoal com a sociedade, estabelecida por seus próprios esforços e amplamente definida pela idiossincrasia de suas próprias técnicas. Se eles *de fato* viessem a se associar no âmbito de algum quadro institucional ou convencional, o resultado seria a transformação da dialética episódica e cíclica da criação social em um contraponto criativo de *classes* sociais distintas. Quando uma tal "divisão do trabalho criativo" socialmente constituída emerge (como várias vezes ocorreu no curso da história humana), ela equivale a uma inovação sobre as formas da cultura tribal, uma invenção da sociedade diferente e distinta. As classes componentes desse tipo de dialética encontram-se em uma relação de mútua e simultânea criatividade; elas dividem entre si os mundos da invenção e da convenção.

Contudo, as condições sob as quais tal divisão de classes emerge eliminam efetivamente qualquer consciência dessa relação dialética para aqueles que estão envolvidos na invenção da sociedade. Pois a mudança de uma criatividade alternante e episódica para uma relação estática entre classes sociais atribui a responsabilidade de criar e sustentar o aspecto

convencional da cultura (sua distinção entre o inato e o artificial) a uma das subdivisões da sociedade. Assim, a diferenciação (distinções e precauções que separam o "sagrado" do "profano") mediante a qual a sociedade se inventa como uma dialética consciente de um dos modos de criatividade em oposição ao outro é substituída pelos esforços coletivizantes de um único segmento social. Nos primórdios de uma civilização urbana, *a mediação de formas convencionais por meio da dialética dá lugar a uma mediação das relações dialéticas por meio da articulação de contextos convencionalizados*. A balança virou: aquilo que Jakobson, Lévi-Strauss e Barthes designam como pensamento "paradigmático" deu lugar ao que eles chamam de "sintagmático" – a sociedade se inventa como articulação de um princípio, em vez de inventar-se como interação dialética entre princípios.

As implicações disso são decisivas e de longo alcance. A mediação da mudança dialética por via da ação coletivizante introduz uma desarmonia profunda entre a conceitualização da ação e seus efeitos. Embora os controles (diferenciantes *versus* coletivizantes) usados respectivamente pelas duas "classes" ou subdivisões da sociedade se encontrem em uma relação dialética entre si, essa relação (e a correspondente interação entre as classes) é continuamente expressa e reinventada de forma não dialética. Ela é percebida e constituída como a organização linear da sociedade como um todo em relação a Deus ou à natureza. E, ao ignorar dessa maneira sua própria dialética interna, a sociedade perde a capacidade de manter sua orientação convencional do eu perante o mundo e daquilo que é "dado" e inato perante aquilo que resulta da ação humana. Não há nada que possa conter a progressiva diferenciação dos controles convencionalizados ou a progressiva coletivização dos controles não convencionalizados. Uma "relativização" contínua dessa ordem se torna parte inevitável da ação social. Em lugar de motivar-se *dialeticamente*, a sociedade o faz *historicamente*. Em vez de propiciar uma solução, sua dinâmica interna suscita o problema principal.

Uma sociedade que se dedica a mediar a mudança dialética por meio da articulação de contextos convencionalizados condena-se a perceber e a tentar solucionar problemas que são basicamente sociais em termos não sociais. A "solução" ideológica e prática invariavelmente gera problemas incontornáveis, e esses problemas invariavelmente dizem

respeito às relações entre "classes" ou segmentos da sociedade. Um tal empreendimento começa como uma tentativa de inventar a sociedade como uma relação hierárquica entre o homem e os poderes antropomórficos (a Igreja, cidades-Estado teocráticas, impérios sacros) – uma criação do coletivo como "deus" e "alma" por parte de certas classes. Mas os controles convencionalizados utilizados nessa invenção se tornam cada vez mais diferenciados (Deus se transforma em santos, santos se tornam relíquias, a Igreja é um amontoado de ordens, ofícios universais se convertem em feudos mundanos), motivando o devoto a esforços cada vez mais enérgicos de purgação, reforma e conversão. Ao mesmo tempo, as tarefas e os papéis da vida "cotidiana" se tornam cada vez mais coletivizados (facilitando o uso do dinheiro nas trocas e sendo facilitados por tal uso) e assimilados a uma "Cultura" comum. Por fim, o "dado" perde sua natureza coletiva e antropomórfica e é diferenciado em um mundo de fenômenos naturais, ao passo que as atividades do homem se convertem no centro coletivo de sua vida. A cultura gradualmente se seculariza e se democratiza, invertendo seu conceito do eu e sua orientação do eu perante o mundo; a tentativa de inventar a sociedade como relação do homem com a divindade leva à ascensão da burguesia.

Isso não é solução. Pois a tentativa de inventar a sociedade como relação racional e científica do homem com a natureza é meramente uma outra maneira de mediar a dialética por meio do convencional. Os controles convencionalizados de uma Cultura do empreendimento coletivo são gradualmente diferenciados em especializações e estilos de vida separados e distintos: os trabalhadores organizam-se em sindicatos e o populacho se converte num punhado de "minorias". Simultaneamente, os contextos díspares do mundo da natureza passam a ser ordenados e coletivizados, de modo que a natureza assume uma forma crescentemente sociomórfica – e mesmo antropomórfica. Exatamente como a diferenciação cumulativa do divino e a coletivização do secular motivaram os líderes dos tempos medievais a restaurar a coletividade do sagrado insistindo em distinções sociais, os homens e mulheres do mundo moderno são levados a fazer justiça à distintividade natural (individual, racial etc.) integrando e organizando a sociedade. Mas seus

esforços só podem levar a uma maior diferenciação, assim como os esforços diferenciantes de seus antepassados levaram à ascensão da burguesia. A única solução real só pode surgir por meio de um crescimento da consciência social a ponto de que as classes ou segmentos separados da sociedade sejam capazes de interagir e criar uns aos outros em uma dialética consciente. Isso corresponde a uma segunda "inversão" de orientação cultural, na qual as convenções da sociedade como um todo são mediadas por uma dialética entre as classes.

Desse modo, a tentativa de mediar a dialética por meio da articulação do coletivo produz, para uma cultura como um todo, as mesmas consequências que a tentativa de fazer o mesmo em escala pessoal produz para o xamã na sociedade tribal. Ela leva a uma inversão da experiência e da identificação como um estágio necessário no desenvolvimento de uma dialética social. Em uma escala cultural, esse processo gera motivações de massa disseminadas e esforços de expansão: as Cruzadas, a Reforma, as guerras mundiais e o colonialismo são exemplos. Isso equivale ao fenômeno que pensamos como a ascensão da civilização urbana.

A ASCENSÃO DAS CIVILIZAÇÕES

Uma vez que começamos nossa discussão sobre a invenção cultural com uma exploração da criação dialética de significado, faz-se necessário agora perguntar o que acontece quando essa dialética é "mediada". Isso significa que a dialética deixa de operar? Dificilmente, pois vimos que as relações necessárias ao próprio significado são dialéticas quanto à forma, opondo o coletivo ao individual e particular. A mediação da dialética simplesmente torna sua expressão e operação dependentes de meios não dialéticos. Uma tradição cultural que medeia a dialética por meio de relações e expressões coletivizantes aprende a criar e a compreender um mundo fundamentalmente dialético em termos lineares e racionais. Ela constrói um mundo ideológico a partir de conexões causais de "mão única", denegando e desenfatizando os aspectos contraditórios, paradoxais e recíprocos do pensamento e da cultura humanos.

Não é preciso ir muito longe para encontrar exemplos desse estilo de pensamento e ação, pois nos deparamos com eles repetidas vezes em nosso exame da Cultura americana moderna. A ideologia que conecta Deus e pátria e o lugar-comum de que religião e ciência não são realmente irreconciliáveis são ótimos exemplos. Também o é a alegação do anunciante de que está apenas transmitindo "informações" sobre seu produto. Na cabeça dele, o anunciante não quer tanto individuar sua marca quanto tornar seu nome e suas características familiares – parte da tecnologia coletiva e da vida da cultura. O candidato político, da mesma maneira, desenvolve sua "imagem" e sua plataforma contra aquelas de seus oponentes porque quer transformar suas próprias visões nas visões do "governo". Os americanos diferenciam *com o intuito de coletivizar*. É isso o que queremos dizer com "competição". A diferenciação e a contradição são racionalizadas e "inseridas no sistema" como "meios" para um "fim" único, monolítico – uma vida melhor, um governo mais democrático, uma espécie humana mais forte e assim por diante.

A dialética está sempre "lá". Está apenas sendo "usada" de maneira diferente nesse tipo de situação. As contradições e paradoxos inerentes que ela incorpora são "mascarados" nas objetificações coletivizantes usadas para mediá-la. É por isso que a propaganda, o entretenimento, a "mídia" e a religião popular não admitem seu próprio status como "cultura interpretativa": precisam "mascarar" a natureza criativa e contraditória de seus esforços justificando-os como contribuições a um todo coletivo. Fazem parte de uma tradição que inventa a si mesma como relação do homem com a natureza, mais do que como relação criativa de uma parte da sociedade com a outra. A história dessa tradição está abarrotada de exemplos de contradição dialética: bispos e papas que têm amantes e famílias, executivos e políticos maquinando para "fazer as coisas parecer corretas", cientistas que "trapaceiam" em suas metodologias – todos possuem racionalizações para justificar suas ações. Esse é um modo de ação cultural que *usa* a dialética em lugar de incoporá-la, se bem que ao usá-la seja por sua vez usado por ela, transformando esforço cultural em um desenvolvimento automotivador.

Como surge esse modo de ação? O historiador Oswald Spengler sugere que há algo no *conteúdo* das coletividades articuladas no desenvolvimento de uma civilização que demanda articulação. Ele chama isso de *protossímbolo* [*Ursymbol*] ou "símbolo primordial" da cultura, uma percepção elementar da extensão espaço-temporal que confere à arte, à literatura, à religião, à ciência, à filosofia e à matemática de uma civilização suas formas específicas. Em *O declínio do Ocidente*,[6] ele desenvolve uma tese sobre a similaridade morfológica básica das fases de desenvolvimento de todas as civilizações nascentes contrastando os conteúdos conceituais de civilizações diferentes.

Não é improvável que os conteúdos conceituais dessas várias altas culturas contrastem conforme a descrição de Spengler. No entanto, a tendência de Spengler é identificar-se tão completamente com o *protossímbolo* e sua articulação que ele vê seu término, o fim de uma fase de desenvolvimento, como uma espécie de negação. Daí o título de seu livro e o profundo desconforto que causou entre historiadores racionalistas e discípulos do "progresso" nos últimos cinquenta anos [desde a década de 1920]. De fato, a ideia mais comum de que o "alto" desenvolvimento cultural tem uma morfologia "cíclica" também colocou essas pessoas na defensiva, embora eu tenha tentado mostrar que ela pode ser derivada de uma abordagem muito diferente da de Spengler. Sugeri que aquilo que chamamos de desenvolvimento de uma civilização é uma transição automotivadora de uma relação de poder episódica para uma relação de poder social, a despeito do conteúdo simbólico de seus controles. O que está em pauta nessa discussão é como as pessoas criam suas próprias realidades e como criam a si mesmas e suas sociedades *por meio* destas, mais do que a questão de saber o que são essas realidades, como se originaram ou como se relacionam com aquilo que "realmente" está ali.

Toda vez que uma sociedade composta de classes ou segmentos postos em relação dialética entre si – como quer que isso tenha se produzido – tenta mediar essa relação por meio de uma ideologia linear, não dialética, instala-se uma desarmonia que opera de modo a resolver-se a si mesma. A resolução é automotivadora, tome ela a forma de

6. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*. Munique: C.H. Beck, 1923.

curto prazo dos "cultos da carga" que se levantam contra a imposição de ideias estrangeiras ou a forma de longo prazo do desenvolvimento inversivo de uma civilização nascente. A motivação deriva do fato de que, ao passo que cada um dos segmentos societários "faz" o eu e incorpora os controles dos membros do outro segmento, eles atuam em sentidos contrários. Uma vez que têm objetivos diferentes, cada qual percebe as ações do outro como "resistência" motivacional, incitando-o a novos e maiores esforços. E assim, em vez de criar um ao outro, como segmentos societários fazem em uma dialética social balanceada, eles motivam um ao outro. E uma vez que os efeitos dessa motivação mútua superam qualquer criação mútua que *de fato* ocorra (entre senhor e vassalo, clero e leigos ou anunciante e consumidor, por exemplo), não há nada que detenha a relativização progressiva dos controles.

Consideremos a situação na Europa medieval. O clero e a nobreza criaram suas individualidades pessoais e seu caráter distintivo como classes hierárquicas por meio da objetificação da sociedade como relação coletiva do homem com Deus. Nesse empreendimento, seus controles eram os controles convencionalizados da doutrina e das fórmulas religiosas, abarcando igualmente outros códigos, tais como a lei feudal. O campesinato criou a comunalidade do homem em substância e em espírito por meio da vivência de determinados estilos de vida e especialidades ocupacionais. Seus controles eram os controles diferenciantes dos trabalhos masculino e feminino, de técnicas artesanais particulares, ou de funções especializadas. Cada segmento da sociedade "fazia" o eu, e encarnava o trabalho, do outro, e uma vez que os interesses fundamentais eram opostos cada um motivava o outro a uma aplicação e reaplicação mais ou menos contínua de seus controles.

Os "eus" individuais da nobreza e do clero estavam continuamente sujeitos à ameaça da profanação e da perda de status hierárquico em virtude da emulação da "mundanidade" camponesa. Mas o eu coletivo do camponês ou do artesão estava igualmente sujeito à arregimentação e à manipulação em nome de sua própria salvação, que ameaçava sua livre ação. Assim, cada segmento da sociedade era motivado a usar seus controles coletivizantes ou diferenciantes para contrabalançar a resistência

incorporada nas ações do outro. Os problemas e situações seculares postos pelos camponeses e artesãos *diferenciavam* os controles convencionalizados da doutrina e das fórmulas religiosas e do código feudal, fazendo com que fossem "decompostos" em casos específicos. Mas quanto mais fragmentados e diferenciados estes se tornavam, maior era o desafio enfrentado pelos governantes e pelo clero para superá-los coletivizando – um esforço redobrado de aplicação dos controles que só poderia levar, paradoxalmente, a uma maior diferenciação. Ao mesmo tempo, esses esforços de centralização e arregimentação tinham o efeito de *coletivizar* os controles da vida secular, fundindo-os em um todo complementar cuja medida equalizadora era o dinheiro e cujo *locus* era a cidade. Quanto mais aqueles que se viam enredados na vida secular tentavam escapar da cobrança de impostos e da arregimentação que tal coletivização implicava, construindo "novas cidades" ou tentando obter concessões para constituir "cidades livres", mais propiciavam a coletivização de seus controles.

A diferenciação conduziu a uma ruptura entre nobreza e clero, elementos do aspecto "coletivizante" da sociedade cujo poder e cujas aspirações tinham coincidido sob os imperadores Carlos Magno e Oto I. Ao mesmo tempo, fragmentou e particularizou as esferas de ambos os elementos. O vínculo feudal fora originalmente um penhor de total compromisso e apoio entre senhor e vassalo, baseado na honra.[7] Gradualmente, contudo, com a extensão das formas feudais a fim de abranger situações cada vez mais diversas, os feudos e os serviços trocados se tornaram crescentemente particularizados: por exemplo, uma taça de vinho pela vigilância noturna na véspera de Natal. Além disso, os vassalos passaram a ter mais de um senhor, de modo que o vínculo perdeu seu caráter de compromisso total. O conceito de *fidelidade ao suserano* [*liege homage*] foi desenvolvido para corrigir isso, o suserano sendo o senhor a quem o vassalo devia maior obrigação. Contudo, como observa Bloch, "precisamente porque a fidelidade ao suserano era apenas a ressurreição da forma primitiva de fidelidade, estava condenada por sua vez a ser afetada

7. Ver Max Weber, *Economia e sociedade*, vol. I. Brasília: UnB, 1994; François-Louis Ganshof, *Que é o feudalismo?*, trad. Jorge Borges Macedo. Lisboa: Europa-America, [1944] 1959.

pelas mesmas causas de declínio [desta última]".[8] Os homens passaram a ter mais de um suserano.

A doutrina religiosa e a Igreja também foram diferenciadas e particularizadas em todos os níveis. A doutrina proliferou em diferentes pontos de vista e heresias (com as quais tentaram lidar tanto Abelardo quanto Tomás de Aquino), seu Ente Supremo em santos particulares e outros funcionários mediadores, os quais por sua vez se particularizaram sob a forma de visões, santuários e relíquias específicas. E, assim como feudos e serviços haviam se diversificado, também os pecados dos homens e as penitências correspondentes foram classificados, enumerados, multiplicados – o bem e o mal se tornaram muito complexos. A configuração organizacional da Igreja se particularizou em ordens distintas (entre elas a Teutônica, as dos Hospitaleiros e Templários e as dos Franciscanos e Dominicanos) e em bispados e abadias proprietários de terras e subsidiados, em direitos e privilégios.

As tarefas e os papéis da vida secular se tornaram cada vez mais interdependentes, de modo que, conforme os controles convencionalizados da vida medieval perdiam gradualmente sua coerência em meio a uma relativização crescente, as instituições sociais começaram a depender cada vez mais das formas coletivizantes da vida secular. A concessão de feudos foi substituída por um pagamento em dinheiro (*fief-rente*) e os serviços dos vassalos foram comutados por um contrapagamento (*scutage*) para financiar as guerras e assuntos domésticos do senhor ou rei. Os comerciantes e artesãos das cidades começaram a se apropriar das formas coletivizantes dos governantes, fundando guildas (cada uma com seu santo padroeiro), organizações citadinas e por fim ligas de cidades, como a Liga Lombarda na Itália e a das cidades da Renânia.

Muitas vezes, e com frequência cada vez maior à medida que avançamos do século XIV para o século XVI, a motivação mútua dos dois segmentos da sociedade (agora diversificados cada qual em numerosas "classes") é experienciada como exploração. Em lugar de "fazer com que cada um faça" as tarefas diferenciantes e coletivizantes, as ações de uma parte da sociedade eram percebidas como "algo sendo feito" à outra, causando uma inversão de controles no esforço de lidar com a força impositiva. Camponeses e citadinos insurgiram-se e buscaram assumir o controle da Igreja ou do Estado; sobrevieram a rebelião camponesa de Wat Tyler na Inglaterra, as rebeliões mais tardias e sangrentas na Alemanha, Savonarola na Itália e Jan Hus na Boêmia. A nobreza e o clero se viram repetidamente forçados a manter a integridade do Estado e da religião por meio de atos de diferenciação. Outorgaram códigos ou alvarás a determinadas regiões ou cidades e fundaram ordens monásticas ou credos religiosos novos e "purificados".

A culminação desses esforços tomou a forma de uma extensiva e prolongada inversão dos controles culturais, que se pode identificar nos fenômenos históricos da Reforma, das guerras religiosas e do nascimento e ascensão da ciência empírica. Os controles outrora coletivizantes e unificadores da cristandade latina tornaram-se personalizantes e diferenciantes, e o que havia antes servido para diferenciar os sexos e os papéis da vida secular tornou-se uma Cultura conscientemente coletivizante. A fragmentação da religião em "denominações", a proclamação por Lutero de uma fé baseada na consciência, a comunidade religiosa de Calvino em Genebra e a doutrina da predestinação pessoal de seus seguidores, a formação por Henrique VIII da Igreja Anglicana e a aparição de monarquias nacionais foram todos eventos catalisadores dessa inversão. Seria um equívoco limitar o processo de inversão a esses eventos, pois, em um aspecto importante, o processo começou com a ascensão da burguesia na Lombardia e na Renânia no século XII e persistiu até o julgamento de Scopes em nosso século.[9] Sob quase todos os aspectos, porém, a Cultura do empreendimento coletivo que constitui a base de nossa sociedade e de nossa ciência ganhou forma na Europa dos séculos XV, XVI e XVII.

8. Marc Bloch, *A sociedade feudal*, trad. Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Edições 70, [1961] 1979.

9. Em julho de 1925, nos Estados Unidos, o professor de biologia John Scopes foi julgado e condenado por ensinar a teoria da evolução numa escola pública de segundo grau do Tennessee, violando uma lei estadual que proibia essa prática. O caso ficou conhecido como "o julgamento do macaco". [N.T.]

Nesse sentido, as descobertas de Copérnico, Galileu, Kepler, Newton e outros "criadores" do início do mundo moderno foram menos novos acréscimos ao nosso estoque de "conhecimentos" do que precedentes para um novo tipo de invenção do eu em relação ao mundo. Em sua busca pelas "harmonias celestiais" da imaginação medieval, esses homens encontraram, e ensinaram outros a descobrir e experienciar, um novo tipo de cosmos, uma natureza particularizada de eventos diversos e regularidades não facilmente deriváveis daqueles da sociedade humana. O homem passou a incorporar e a habitar um mundo de diversidade natural, unificado por seus próprios esforços para dominá-lo e compreendê-lo.

A partir de então, o aspecto coletivo da sociedade foi cada vez mais inventado pela burguesia urbana endinheirada, e as formas do pensamento e da ação burguesas foram usadas para mediar a dialética entre as classes. De início – aproximadamente até a Revolução Francesa –, a principal interação motivadora ocorria entre a burguesia e as "classes superiores" da nobreza e do clero. Os esforços conscientemente coletivizantes da classe média, que triunfaram na república dos Países Baixos e na Inglaterra de Cromwell, foram por sua vez realizados contra a "resistência" motivadora de uma nobreza territorial absolutista e de um clero sectário. O Estado-nação era "defendido" (diferenciado, mantido distinto dos outros) e definido quanto a seu caráter por suas classes superiores, e unificado e sustentado economicamente (coletivizado) pela burguesia. A nobreza e o clero criavam os padrões de comportamento pessoal (refinamento, boa educação, ociosidade) e a consciência moral, enquanto que a burguesia definia (com seus controles do dinheiro e das questões práticas) os padrões de propósito e realização para o todo.

No entanto, os efeitos "motivadores" da nobreza e do clero sobre a ideologia coletivizante dominante tornaram sua posição de liderança e autoridade cada vez mais precárias. Uma cultura que vivia segundo os padrões do dinheiro e da racionalidade foi levada a regular-se mais e mais por esses padrões. Assim, a começar pelas revoluções Americana e Francesa e seguindo um período de conflitos, colonialismo e revoluções no século XIX e início do século XX, formas de pensamento e governo racionalistas e burguesas (democracia e ciência) tomaram o

lugar daquelas da individuação autoritária. Foi uma transição que ocorreu tanto no interior da personalidade quanto no interior da organização social, econômica e intelectual da sociedade. As curas "miraculosas" de histéricos por Freud e suas tentativas menos bem-sucedidas de lidar com a neurose (inclusive a sua própria) sugerem que sua terapia consistia em uma conversão de seus pacientes ao racionalismo. A psicanálise pode ser vista como uma experiência de "trabalho de campo" em que se recria uma personalidade "normal" (isto é, "responsável") por meio do exorcismo da dialética culpada da história pessoal. O trabalho de David Riesman demonstrou a gradual substituição de estilos de trabalho, consumo e socialização "direcionados para dentro" (conscientemente diferenciantes) por aqueles "direcionados para o outro" (conscientemente coletivizantes) na emergência da sociedade americana moderna.

Desse modo, chegamos à autocriação e à automotivação da Cultura ocidental moderna. Assim como outras tentativas de mediar a dialética por meio da articulação do convencional, esta é inerentemente instável; as soluções coletivizantes que recebem crédito dessa cultura e por ela são construídas com um senso de urgência sempre maior servem apenas para criar o mundo "dado" do fato e do incidente individuais sob uma forma ainda mais exigente. A sociedade é desafiada por suas próprias criações: os "fatos obstinados" da história e da ciência, as "necessidades" prementes das "minorias" étnicas e regionais, as "crises" que se desenvolvem a partir de diferenças e pontos de vista existentes. Tudo isso tem o efeito de diferenciar e, em última instância, desconvencionalizar nossos controles coletivizantes. Ao buscar "integrar" e satisfazer minorias, nós as criamos; ao tentar "explicar" e universalizar fatos e eventos, fragmentamos nossas teorias e categorias; ao aplicar ingenuamente teorias universais no estudo das culturas, inventamos essas culturas como individualidades irredutíveis e invioláveis. Cada fracasso motiva um esforço coletivizante mais amplo.

O efeito desse processo é forçar uma dependência cada vez maior de meios dialéticos. A propaganda, o jornalismo e outras formas de "cultura de massa" tornam-se inevitáveis. A necessidade de manter as formas e aparências de uma Cultura racional e democrática por vias informais e *ad hoc* empurra políticos, executivos, cientistas e outros para o "duplo vínculo"

da "ilegitimidade" cultural, a seus próprios olhos assim como aos de outros. A única solução reside na legitimação e aceitação geral de formas de pensamento e ação conscientemente dialéticas. A existência de tradições civilizadas com padrões de integração social dialética há muito estabelecidos sugere que a transição para essas formas inerentemente estáveis se realizou muitas vezes na história humana. Os mestres "iluminados" das sociedades chinesa, hindu, judaica e islâmica – sábios, brâmanes, rabinos e mulás – e de muitas sociedades e seitas budistas vivem em um equilíbrio dialético (por vezes muito complexo, como na Índia) com outros elementos do todo social. Isso não significa que essas sociedades sejam "perfeitas" ou "sem história", ou que estejam de posse de alguma "verdade" sobrenatural ou absoluta. Significa simplesmente que têm uma estrutura estável, que não funciona contra si mesma.

Seria interessante e proveitoso explorar o potencial desse tipo de solução para a sociedade ocidental do presente. Mas nosso interesse é a antropologia e sua relação peculiar e automotivadora com seu objeto. Ao delinear a invenção da sociedade no Ocidente moderno, retornamos uma vez mais à questão colocada no início de nossa investigação, em torno do "museu de cera", pois nossa antropologia é necessariamente parte de nossa autoinvenção. É porque nossa tradição de pensamento enfatiza o "mascaramento" das relações dialéticas por meio da ação coletivizante que nossa autoimagem da Cultura veio a ser aplicada indiscriminadamente aos modos de vida dos outros. Há uma certa necessidade motivada em nossa tendência a amontoar todas as culturas humanas como um único esforço evolutivo. Trata-se de um ato de justificação para nossa própria invenção da sociedade como relação do homem com a natureza. Enquanto a antropologia se empenhar em mediar sua relação com os povos que são seu objeto como parte de alguma outra coisa, como parte de sua invenção cultural da "realidade", e não dialeticamente, terá necessidade do "primitivo". Permanecerá fascinada com o que considera como "natural" e elementar e interpretará equivocadamente as intenções e expressões de outras formas de existência humana nos termos de seus próprios valores, como uma "alegoria do homem".

CAPÍTULO 6

A invenção da antropologia

A ALEGORIA DO HOMEM

Nosso uso da palavra "humano", assim como se dá com a palavra "cultura", encarna uma ambiguidade muito estratégica. Trata-se ao mesmo tempo de uma identificação de nós mesmos como espécie e da expressão de um ideal moral. Assim como "cultura" conecta uma avaliação peculiarmente ocidental e racionalista das nossas realizações a um fenômeno muito mais geral, também o termo "humano" concatena um fenômeno biológico e "natural" com um conjunto de pressupostos morais. Um ser humano emerge como uma forma de vida com certas capacidades: sua "humanidade" consiste no grau em que ele realiza essas capacidades. Desse modo, "tornar-se humano" em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas. Por outro lado, a imagem biológica do homem está imbuída de atributos morais tão específicos que eles deveriam ser francamente referidos como exemplos particulares de "cultura" ou descartados como "projeções".

Na medida em que se tornou dependente do paradigma homem *versus* natureza como sua ideia central, nosso estudo das origens do homem assumiu a significação de uma alegoria do homem, uma simulação do desenvolvimento humano passado nos termos morais da noção do que é "ser humano". O ponto de contraste é sempre a "natureza",

compreendida como uma fonte e manancial de energia e substância *a priori*, situada no interior do indivíduo (ao modo de um "id" ou força libidinal) tanto quanto fora dele. A consecução da "humanidade" é compreendida como o refinamento e a aplicação desse "dado" supremo, mediante a criação da ordem, a fim de produzir os fenômenos da personalidade "moderada" e da ação cultural "artificial". A "humanidade" é pois natureza refinada e filtrada por um desígnio e uma ordem conscientes, uma disciplina que é ela mesma objetificada como algo que pode ser aprendido, ensinado, preservado, registrado e estendido. Essa ordem é o "estado" de filósofos como Locke e Rousseau, a "cultura" de antropólogos evolucionistas posteriores e o "progresso" dos simplificadores modernos.

Se a alegoria do homem que "se torna humano" deve realizar-se como uma sequência evolutiva, ela precisa ter um começo. Daí nasce o mito do "homem natural": um homem, por assim dizer, sem refinamento, todo "instinto" e impulso. Hoje em dia, a noção do homem "sem cultura" é em geral rejeitada – e mesmo Rousseau indubitavelmente concebeu seu "bom selvagem" como um constructo heurístico –, mas o "homem natural" (ou equivalentes ligeiramente disfarçados) volta e meia se insinua nas discussões com uma resiliência que sugere alguma necessidade profunda do nosso modo de pensar. Com efeito, somos todos levados a "sentir" o homem natural dentro de nós, sob a forma do "animal" impulsivo que carrega instintos assombrosos como fome, sexo e agressividade. Todavia, para uma era que foi ensinada, por Wynne-Edwards e outros, a perceber a essência significativamente "cultural" da maioria dos estilos de vida animais, o *locus* genealógico – e de fato a própria possibilidade – de um tal "homem-animal" intuitivo se torna uma questão cada vez mais dúbia. Se não podemos encontrar um animal não culturado, em outras palavras, se os lobos tratam uns aos outros com o decoro afetado de cortesãos rococós e os tigres matam pelos filhotes abandonados de outros carnívoros, por que isolar os antepassados do homem como as únicas feras autênticas do zoológico? Rousseau, pelo menos, considerava a natureza benigna, e gerações posteriores podiam se contentar com o termo genérico "instinto", mas nossa própria geração está começando a

dar-se conta de que esse conceito pode ser aplicado a praticamente tudo – e portanto não explica nada.[1]

O homem sempre foi cultural, assim como sempre foi natural. É altamente improvável que ele tenha um dia sido tosco, bruto, desleixado ou não sofisticado. Animais toscos, não sofisticados, não sobrevivem muito bem. Com efeito, é a própria competência e sofisticação que todas as formas ancestrais do homem certamente devem ter possuído (para que pudessem ser ancestrais de quem quer que fosse) que coloca em dúvida as habituais explicações utilitárias do desenvolvimento cultural do homem. O princípio da seleção natural exige que uma forte pressão adaptativa se exerça sobre qualquer espécie dada ao longo de sua história evolutiva: não há lugar para o luxo da rudimentariedade ou para a preservação de uma raça inepta que um dia poderia vir a realizar grandes feitos. Não é muito difícil imaginar como uma mudança genética "favorável" pode prover uma cabeça de ponte evolutiva, mas é virtualmente impossível compreender por que os membros de uma cultura sofisticada, "bem adaptada", desejariam trocar seus costumes bem testados por alguma melhoria "prática" cujos "benefícios" contradigam seus valores. Uma "melhoria" social ou tecnológica, afinal, só alcança seu óbvio valor utilitário depois de estabelecida há tempo suficiente e bem o bastante para que se tenha "necessidade" dela.

É claro que as vantagens (ou desvantagens!) utilitárias de tais mudanças um dia virão à luz, embora seja tolo atribuir essas consequências aos motivos dos inventores originais, que certamente devem ter valorizado suas criações por seu impacto em um conjunto de circunstâncias anterior e diferente. Assim como todas as outras inovações, elas conjuram poder por meio das maneiras originais e estratégicas com que se impõem sobre o "dado", e os efeitos que podem ter tido para a humanidade são contingentes e secundários, quer tenham ocorrido aos inventores ou não.

1. A questão que opõe o instintivo ao aprendido (natureza *versus* educação) desemboca no mesmo beco sem saída da questão que opõe doença "natural" a doença "psicossomática". Para uma esplêndida discussão a respeito, ver Gregory Bateson, "Metalogue: What Is an Instinct?", in Thomas A. Sebeok e Alexandra Ramsay (orgs.), *Approaches to Animal Communication*. Haia: Mouton, 1969.

Quer a invenção se dê por "acidente" e interpretação ou por planejamento, ela tem o efeito inicial (e a significância inequívoca) de produzir poder. A tentativa de atribuir motivos morais e antevisão utilitária aos conjuradores desse poder, de explicar eventos e justificar ações com base naquilo que para eles constituía um futuro incognoscível, é um exemplo de pensamento alegórico tanto quanto a ilusão do "homem natural". Ela projeta o nosso conceito de "Cultura" como uma ordem moral pública, dotada de propósito e criada externamente sobre atos e incidentes cujo único denominador comum pode ter sido uma certa força inovadora; seus interesses morais e sociais reduzem a criatividade a questões práticas.

Se queremos entender as origens do homem e sua existência fenomênica, precisamos examinar sua criatividade tal como se manifesta em todos os pontos de sua vida cultural corrente, e não apenas em retrospecto. É certo que muitas das inovações de ontem se tornam parte da "cultura" transmitida de amanhã, quer isso envolva a assimilação delas aos papéis sociais supostamente "inatos" das sociedade tribais e camponesas ou as Culturas conscientemente fabricadas das civilizações urbanas. E todavia, por mais que reconheçamos esse fato, é duplamente importante que tenhamos em mente que ao serem assimilados a uma tradição permanente esses elementos se tornam a base para inovações posteriores. Seus efeitos comportamentais, demográficos, ecológicos e sociais estão eles próprios inextricavelmente ligados ao constante exercício da criatividade, da inovação contínua, em que consiste a cultura; sua "transmissão" e "recepção" são elas próprias em grande medida uma espécie de "indução" inventiva. Uma grande invenção é "reinventada" diversas vezes e em diversas circunstâncias na medida em que é ensinada, aprendida, usada e aperfeiçoada, frequentemente em combinação com outras invenções.

Por serem agora propriedade da sociedade – de fato, elas são *propriedades* da ordem social e moral –, a ideologia nos faria apreender e apreciar essas invenções assimiladas (e suas origens) no devido contexto. Ela enfatiza a necessária relação das invenções com a existência social presente e com suas metas, e quando necessário pode elaborar uma "origem" provável para qualquer uma delas objetificando essa relação em termos de situações primevas. Daí a natureza utilitária e teleológica de muitas

de nossas conjecturas sobre o passado do homem. Ademais, visto que a ideologia precisa forçosamente mascarar suas operações em termos da eficácia "mágica" dos deuses, dos rituais ou das próprias tecnologias, os surgimentos de seus principais componentes são sempre representados como fenômenos *sui generis*. Eles são "acidentais", "raios caídos do céu azul", inexplicáveis realizações de um grande gênio, dádivas de um deus que apareceu em uma visão, mais do que manifestações particularmente notáveis daquele ser maravilhosamente inventivo e imaginativo cujas divagações criativas mantêm nossos psiquiatras ocupados, fazem transbordar as prateleiras de nossa inflacionada indústria da ficção, e inundam os escritórios de patentes com a prole bastarda da Mãe Necessidade.

A insistência sobre a *aleatoriedade* da invenção é meramente o outro lado da moeda do interesse social; uma ideologia que alegoriza suas próprias origens por meio de objetivos e inter-relações presentes *teria* de representar suas primeiras descobertas como ocorrências *sui generis*, já que os aspectos relacionais que ela enfatizaria (as "necessidades" por meio das quais justifica a adoção e a retenção delas) não existiam no momento da descoberta. Uma vez domesticado o fogo, não importa por qual motivo insano, não importa por qual inventor deveras engenhoso ("deveras talentoso", "deveras sortudo"), não importa com que efeitos estratégicos ou profundas revelações espirituais, alguém iria por fim (quem sabe quanto tempo depois?) usá-lo para iluminar, aquecer, cremar ou fazer torradas e assim fazê-lo desempenhar seu papel "apropriado". (*Nós* não usamos tanto o fogo para a convivência pessoal ou como centro de sociabilidade, e assim tendemos a ignorar essas funções que seriam perfeitamente "adaptativas" e "práticas"). Nosso hábito de alegorizar nos impele a imaginar que o fogo significava para todos os seres humanos, inclusive para aqueles que primeiro o domesticaram, a mesma coisa que significa para nós.

Desse modo, em todos os seus pormenores, a alegoria do homem representa uma filogenia racial em termos da ontogenia idealizada da nossa cultura. Assim como o indivíduo desenvolve e refina seus dons e talentos "naturais", sua "inteligência inata", por meio da ordem moral artificial da sociedade, passível de aprendizado e aperfeiçoamento, o "homem natural" animalesco adapta e aperfeiçoa a si mesmo, evolui,

por meio da criação e extensão da cultura (fabricação de ferramentas). A tecnologia – esforço coletivo, transmissível, efetivo e adaptativo do homem – é o objeto dessa evolução, e o refinamento e aperfeiçoamento de suas características físicas (seus "dotes naturais") é o seu objetivo. O homem "ele próprio" – sua constituição física patente, com suas implicações de habilidade inata tais como "inteligência" (capacidade e conformação craniana), destreza na manipulação (postura, mãos, mandíbulas) e uma geral "humanidade", consiste em uma manifestação ostensiva de uma espécie de progresso. Mas como o ponto inicial dessa epopeia do desenvolvimento é alegadamente algum tipo de homem-animal ("não culturado") e sua conclusão é o homem moderno (urbano, educado), nossos esforços interpretativos correm o grave risco de degenerar numa frenologia de supercílios protuberantes, testas e abóbadas cranianas, num fetichismo do "primitivo" e "animalesco" por oposição aos detalhes "progressivos" e "humanoides".

O homem, é claro, não é menos "natural" agora, não é menos animal do que já foi. Ele não é mais "cultural" em seu estado presente do que o foram seus antepassados. As evidências físicas que possuímos de sua evolução indicam uma variedade de formas (cujas respectivas capacidades "culturais" são, para dizer o mínimo, difíceis de determinar) que parecem ter diminuído de número e a subsequente preponderância de tipos com aparência moderna (Embora, até onde sabemos, o *Homo erectus* – contemporâneo do *Homo sapiens* durante boa parte de seu período de existência – fosse tão capaz de "portar" a cultura humana quanto seu colega mais ilustre). Se descartamos as alegorias dos animais que viram homens, dos "elos perdidos" e dos primatas promissores, resta-nos a conclusão de que a evolução humana consiste na intensificação de certas propensões do homem como forma de vida e numa expressão dessa intensificação em todas as particularidades da vida do homem.

Há boas razões para se fazer essa sugestão. Antes de mais nada, como Geertz e outros observaram nos últimos anos, a constituição física do homem e seus atributos "culturais" evoluíram juntos, evoluíram um *por meio* do outro, por assim dizer. Suas ferramentas o modelavam ao mesmo tempo que ele modelava suas ferramentas. No entanto, mais

importante ainda que essa adaptação de longo prazo à própria cultura é o fato de que a autocriação do homem é constante e completa. Não apenas ele se adapta à cultura que cria, como usa essa criação externa como um controle ao forjar suas próprias agressividades, desejos e impulsos; ademais, boa parte do "inato" é criada da mesma maneira transitória, repetitiva e estilisticamente condicionada com que são criadas pontas de flechas, refeições e festividades. A natureza constitucional e comportamental do homem não é simplesmente a parceira um tanto letárgica de sua criação deliberada, de sua "cultura": seu envolvimento é mais imediato e mais complexo do que isso.

Para colocar a questão de um modo um pouco diferente: a "cultura" por meio da qual a presente constituição física do homem se firmou incorpora tanto os controles conscientes quanto os inconscientes sobre sua autoinvenção. Não são apenas ferramentas, tipos de habitação, pinturas, vestimenta e cerimonial, mas também medo, raiva, agressividade e desejo – e estes últimos são tão "artificiais" (e tão "naturais") quanto os primeiros. A constituição física não é separável daquilo que chamamos de "cultura", mesmo como parte de uma dialética; ela pode antes ser distinguida como um "nível" arbitrário de descrição de fenômenos. Se o homem "mudou" ao longo das últimas centenas de milênios, se sua invenção e sua posse do "eu" aumentaram em controle por meio do ganho em controle sobre sua criatividade externa (e vice-versa), então a própria natureza mudou tanto quanto o homem: não "divergimos" da natureza de modo algum.

O homem é um mediador de coisas, uma espécie de catalisador universal. Em sua imaginação ele é um construtor, um ator e um modelador da natureza imbuído de propósito, ou então um parceiro e colaborador solidário dos "poderes" do mundo. Mas ele também é capaz, no sentido mais elementar, de se fazer permeável às coisas, de, em seus pensamentos, identificações e fantasias, "transformar-se" nas coisas em seu entorno, de integrá-las ao seu conhecimento, ação e ser. A modalidade de intenção e ação significativa que temos chamado de "controle" somente é efetiva na medida em que o ator aceite essa permeabilidade, esse "transformar-se", como algo "real". O homem vive por meio das coisas em seu entorno,

vive em um mundo no qual essas coisas e suas qualidades são reais. Ele é, como Rilke sugeriu certa vez, a forma da transformação delas, e toda sua fé, esperança, paciência, expectativa e crença na vida, bem como o propósito de sua ação, estão todas investidas na compreensão de que essas transformações são verdadeiras realizações – de que a verificação da ciência é absoluta, de que o vinho e a hóstia se tornam Cristo. E no entanto, possuído como ele é por essas personificações, por essas coisas sob a forma de pensamentos e esses pensamentos sob a forma de coisas, o homem só pode realizar seu próprio eu individual e social mediante seu fracasso em estar à altura delas. Sua "humanidade" é sempre acidental, um incremento do viver por meio de outras pessoas e coisas e do deixá-las viver por meio dele.

Ou, para expressá-lo de forma talvez mais precisa, o homem vive por meio de ideias, pessoas e coisas *à custa* de deixá-las viver por meio dele. Toda inovação significativa no estilo de vida do homem teve o efeito de aumentar sua dependência, bem como a "energia" e o grau de "alavancagem" técnica ou social à sua disposição. Esse é o preço do envolvimento, e a adaptação peculiar do homem, a de um mediador, não é senão um programa de envolvimento crescentemente intensivo: a sustentação material e espiritual do homem equivale ao tipo de ganho obtido por um organismo que faz parte de uma simbiose. De fato, a humanidade multiplica esse fator básico de interdependência mediante todo o leque de suas operações. A mente é constrangida por suas "linguagens", pela imagística dos controles por meio dos quais ela se conhece e expressa a si mesma; o pastor nômade é um escravo do rebanho que o alimenta, o campesinato está "enraizado" no solo e a geração atual está começando a dar-se conta das trágicas implicações desta consequência altamente significativa da Cultura como acumulação: a cidade.

O problema de definir o homem como um fenômeno, de decidir o que ele "é", é o problema de revelar a personalidade essencial de um artista da máscara e do disfarce, muito esperto e esquivo, sob a aparência de uma de suas máscaras. O homem é tantas coisas que se fica tentado a apresentá-lo em trajes particularmente bizarros, só para mostrar o que ele é capaz de fazer, ou pelo menos a escolher um disfarce que reforce uma determinada

linha argumentativa. E no entanto tudo o que ele é ele também não é, pois sua mais constante natureza não é a de ser, mas a de devir. Mesmo a noção de que ele deve ser um exímio mascarado só é verdadeira nesse sentido, pois o ator ou mascarado só pode ter êxito em sua performance negando que se trata de um mero "ato", de modo que um mascarado bem-sucedido é aquele capaz de "ser" o que ele não é sendo o que ele é.

O que torna o homem tão interessante como fenômeno é o fato de que ele precisamente *não* é nada daquilo que os simplificadores fizeram parecer que fosse. Ele não é nem um carnívoro nem um herbívoro, nem macaco assassino nem macaco nu; ele é fabricado por ferramentas tanto quanto as fabrica, é a ferramenta da linguagem tanto quanto a linguagem é sua ferramenta. Ele é todas essas coisas e portanto nenhuma delas; a metáfora do seu extraordinário modo de ser, do seu metafórico modo de ser, eludiu tanto o cientista quanto o intérprete. Se ele fosse simplesmente um assassino ou um cordeiro, se fosse simplesmente um computador ou um "estado de equilíbrio", não teria sido necessário escrever este (ou qualquer outro) livro sobre ele – com efeito, nesse caso, o homem dificilmente acharia necessário escrever livros, ou lê-los.

Como alegorias de uma humanidade emergente, as metáforas selecionadas para articular nossas expectativas quanto à evolução do homem ("homem-macaco", "primata ereto, social", "fabricante de ferramentas") apresentam os mesmos componentes ideológicos de nossos modelos psicológicos e morais: o inato ("natural") e o artificial ("cultural"). Elas exploram uma determinada posição ideológica, aquela do autoaperfeiçoamento e autocontrole do homem por meio da criação de uma ordem "racional" artificial, como uma fonte de ideias sobre suas origens e sua essência. Contudo, o que é arbitrário e imposto não é apenas a cultura do homem – a qual, como seu ser físico, é tanto natural quanto criada conscientemente –, mas a distinção entre natureza e cultura. Essa distinção é o artefato (e a essência) de nossa ideologia, e por essa razão aprisiona qualquer empreendimento intelectual que a subscreva dentro dos limites de nossa maneira de pensar autoimposta. Não existe, nem nunca existiu, um homem exclusivamente "natural" ou uma cultura exclusivamente "artificial".

O problema ao qual se dirige a antropologia evolutiva torna-se uma tautologia: "Como uma ordem natural concebível em termos culturais se transformou em uma humanidade conceitualizada em termos naturais?". "Evolução cultural" refere-se à maneira pela qual as tendências sociomórficas que acreditamos estar "implícitas" na natureza (e que nós *colocamos* na natureza por meio de nossos atos de explicação) se convertem em "regras" explícitas de uma sociedade em funcionamento. Ela é a história da legitimação (o contrato social, no qual as inclinações do "homem natural" se tornam Cultura) ou da "cognição" humana (a existência do homem como uma descoberta científica ou científico-popular do mundo fenomênico). Mas na verdade esse ponto de vista evolutivo é simplesmente uma inversão – como um filme rodado ao contrário – da invenção subliminar do eu e da inclinação natural que acompanha nossa vida cotidiana. Criamos a natureza e contamos a nós mesmos histórias sobre como a natureza nos cria!

CONTROLANDO A CULTURA

A principal preocupação da Cultura norte-americana moderna consiste em domar, arregimentar, subjugar, moderar, racionalizar e compreender aquela coisa poderosa e mistificadora que acreditamos estar dentro e em torno de nós, animando todas as coisas – aquilo que chamamos de "natureza". Todos os nossos valores pessoais e coletivos são medidos por esse empreendimento, quer estejamos falando de saúde, sanidade, desempenho, esportividade, moralidade ou progresso. Nossa Cultura coletiva é um vasto acúmulo de realizações e recursos materiais e espirituais que brotam da conquista da natureza e são necessários à continuidade desse esforço. Ela compreende os alicerces substanciais de nossas cidades e de nossa vida econômica, os maciços bancos de "informações" e "conhecimentos" que enchem nossas bibliotecas e computadores, os triunfos da arte e da ciência e os arcanos e ubíquos labirintos da tecnologia. Essas coisas são nossa herança, nossa propriedade, nossa vida e nosso trabalho, e nossos meios de levar adiante nossos ideais e compromissos.

Eu havia argumentado, porém, que todo esse vasto complexo equivale a um conjunto de controles altamente articulado e sempre cambiante para a invenção da natureza por meio de atos de objetificação. Dado, contudo, que uma crença na "realidade" do que está sendo inventado é parte necessária da objetificação, segue-se que os efeitos desses controles são "mascarados" e ocultos para aqueles que os utilizam. Assim, a ideologia da cultura americana baseia-se na existência de uma ordem fenomênica e inata chamada "natureza" como algo distinto daquela coisa artificial e aperfeiçoável que chamamos de "cultura". Não se diz que inventamos a natureza, mas que a compreendemos, aproveitamos, aplicamos, que deixamos que tome seu curso. Todas as nossas transações com o mundo fenomênico, práticas ou especulativas, respeitam a primazia e o caráter inato da natureza e das forças naturais.

Isso confere um tremendo poder e vantagem àqueles cujo trabalho é interpretar a natureza, as forças, impulsos ou eventos naturais. Pois eles possuem, ou pelo menos reivindicam, a autoridade para determinar como a natureza é em todas as suas formas "inatas", e se tornam, portanto, os árbitros da Cultura. Se a Cultura toda assume sua importância e seu valor por meio da moderação e aplicação da natureza, então uma asserção sobre o que os fatos da natureza *são* corresponde a uma avaliação da Cultura. Cientistas e médicos (que interpretam a natureza dentro de nós e à nossa volta), profissionais do entretenimento (que interpretam emoções e reações "inatas"), publicitários (que interpretam impulsos e necessidades) e jornalistas (que interpretam os eventos e sua importância) encontram-se em uma relação de poder diante da cultura. Eles objetificam a Cultura por meio do "inato", diferenciando suas formas (e com isso recarregando-as e criando-as) mediante uma vasta quantidade de controles não convencionalizados.

Os norte-americanos são vulneráveis a esse tipo de manipulação porque sua crença na realidade da natureza inventada por meio de seus controles Culturais se fundamenta numa convicção baseada na experiência. A natureza é uma *experiência* de algo que ocorre com nossos controles: é percebida por meio da objetificação deles. Ela é sentida como o eu individual, uma resistência peculiar ("motivadora") com que nos deparamos

no esforço de "controlar" ou disciplinar o eu; como a força da "lei natural" (combustão, eletricidade, compressão) que opera em um motor de automóvel ou eletrodoméstico; ou como o comportamento e as reações do objeto em um experimento científico. E a criatividade do inventor ou daquele que planeja um experimento científico consiste em orquestrar um arranjo de controles culturais (dispositivos tecnológicos, situações experimentais) que facultará alguma nova maneira de "usar" ou "experienciar" (isto é, inventar) a natureza. No ato de aplicar ou "interrogar" a natureza, inventando-a, trazemos à existência novos controles culturais que podem ser usados por outros para recriar a experiência diversas vezes. Objetificamos a Cultura por meio da interpretação consciente da natureza. Nossa Cultura consciente é uma acumulação bem articulada desses controles criados e objetificados, os quais podem ser usados repetidas vezes para recriar a experiência original da natureza.

O empirismo naturalista – o apelo aos "fatos" naturais e a experiência da natureza como um meio de "prova" e certeza científica – é então essencialmente um apelo à efetividade de nossos próprios controles culturais. Ele usa a experiência da natureza que é produzida por meio da aplicação desses controles como um meio para justificá-los e estendê-los. E desse modo constitui o alicerce da ciência "convencional" ou ideologicamente aceitável, o uso criativo da parte "dada" ou "inata" de nossa concepção total das coisas para a corroboração e extensão da parte "artificial" e humanamente ajustável. Uma vez que ele se baseia em nossa distinção ideológica que especifica quais coisas, e quais *tipos* de coisas, são "dadas", inatas e imutáveis e quais coisas não são, como um incontestável artigo de fé, suas regras, procedimentos, técnicas e metodologias são dispositivos para a reafirmação e a reinvenção dessa distinção e da ideologia que corresponde a ela. E uma vez que a ciência naturalista sempre é, por conseguinte, um modo de reforçar e reaplicar essa distinção, sua aplicação sempre faz parte da invenção da *nossa própria* cultura.

Quando esse tipo de abordagem é direcionado para os usos da investigação antropológica, ela torna a nossa compreensão e a nossa invenção de outras culturas dependentes da nossa própria orientação diante da "realidade", e faz da antropologia um instrumento da nossa própria

autoinvenção. Toda vez que um "aspecto" ou parte de um todo dialético e autocriado é usado como um controle consciente dessa maneira, seu uso inevitavelmente resulta na invenção da outra parte. Quando usamos os controles não convencionalizados e diferenciantes da natureza dessa maneira, objetificamos e recriamos nossa Cultura coletiva com sua ideologia central do "natural" *versus* o "cultural" e artificial. Quando usamos esses controles no estudo de outros povos, inventamos suas culturas como análogas não de *todo* o nosso esquema cultural e conceitual, mas apenas de *parte* dele. Nós as inventamos como análogas da Cultura (como "regras", "normas", "gramáticas", "tecnologias"), a parte consciente, coletiva e "artificial" do nosso mundo, em relação a uma realidade única, universal e natural. Assim, mais do que oferecer um contraste com a nossa cultura, ou contraexemplos para ela, como um sistema total de conceitualização, elas convidam a uma comparação com "outros modos" de lidar com *nossa própria realidade*. Nós as incorporamos no interior da nossa realidade, e dessa forma incorporamos seus modos de vida no interior da nossa própria autoinvenção. O que podemos perceber das realidades que *eles* aprenderam a inventar e viver é relegado ao "sobrenatural" ou descartado como "meramente simbólico".

Falar da natureza no contexto da cultura, então, é uma maneira de controlar a cultura. Trata-se de uma técnica frequentemente empregada por publicitários, mas mais conhecidamente de um traço do "movimento ecológico" nos Estados Unidos modernos. Discutir os abusos sociais, os excessos da indústria corporativa e outras insuficiências de nossa Cultura coletiva diretamente em termos sociais tem o efeito de pôr em questão a totalidade de nosso sistema conceitual (ou seja, nossos meios de inventar nossa própria "realidade"). Para uma civilização que se inventa como relação do homem com a natureza, é mais conveniente e ideologicamente coerente (bem como muito mais "seguro") lidar com essas inadequações como abusos contra "o meio ambiente", como "crise de energia" ou "poluição". O movimento ecológico é portanto um esforço para controlar a cultura por meio da natureza, para criticar e restringir a invenção maciça e impensada da força natural como "produto" e "energia" em termos da exaustão e espoliação de sua base de recursos. É uma inversão

"criativa" do ponto de vista "explorador" tradicional, uma maneira de ver a cultura como "algo que é feito" à natureza. Identificando-se com a natureza, os ativistas ecológicos estão fundamentalmente preocupados com a reforma da Cultura, com criar e restaurar um equilíbrio entre as necessidades do homem e sua satisfação – ou seja, um equilíbrio no interior da sociedade humana – *em nome da relação do homem com a natureza*. Assim, eles são tão "conservadores" quanto "conservacionistas", pois ao fazer da distinção entre a "Cultura" artificial do homem e uma "natureza" inata e circum-ambiental o cerne de sua "mensagem", reafirmam essa distinção e a ideologia que nela se baseia.

As abordagens ecológicas da antropologia podem igualmente ser vistas como tentativas de controlar a cultura falando sobre a natureza. Juntamente com formas ancestrais, tais como o funcionalismo de Malinowski ou a "culturologia" de Leslie White, elas se constituem sob a forma de uma ciência "convencional", objetificando a cultura ao enfocar a natureza, a "necessidade" natural e o aproveitamento de energia. A antropologia ecológica presume que a cultura é uma "adaptação" a uma realidade natural preexistente e universal. Nessa visão, culturas diferentes constituem adaptações diferentes, frequentemente a diferentes manifestações da natureza ("meios ambientes" diferentes). E ainda que muitos antropólogos ecológicos sejam sensíveis ao fato de que as culturas desempenham um papel importante na conformação de seus meios ambientes, a própria natureza da sua investigação os impede de dar o próximo passo lógico: a conclusão de que o homem cria suas próprias realidades. Pois, como cientistas eles estão comprometidos com o estudo da natureza e com uma visão da realidade que os cientistas precisam compartilhar entre si e com os leigos para poder comunicar suas descobertas. Da mesma maneira que a natureza lhes serve como controle para a invenção de culturas individuais, a unidade de nossa concepção da lei e da regularidade natural lhes serve como um "denominador comum" e um critério de comparação das culturas. Para eles, sem a natureza não haveria "ciência" nem critério de avaliação, tanto em termos teóricos como profissionais.

Ao usar nossa própria realidade como um controle para a invenção de culturas, inventando culturas que contrastam com *parte* do nosso esquema

conceitual, e não com sua totalidade, a antropologia ecológica paga o preço do etnocentrismo ideológico. Não importa o que os nativos "pensem" que estão fazendo, suas ações, ideias e instituições são medidas conforme o padrão de nossa criatividade, e a essência de sua criatividade é desnaturada e obscurecida. É improvável que encontremos um antropólogo ecológico ingênuo a ponto de negar que membros de diferentes culturas reconheçam e vivam em diferentes realidades "subjetivas"; o ponto crucial, porém, envolve a avaliação da realidade objetiva. Se insistirmos em objetificar outras culturas por meio da *nossa* realidade, transformamos as objetificações *delas* da realidade em uma ilusão subjetiva, um mundo de "meros símbolos", outras "classificações" daquilo que "está realmente lá". Assim, a criatividade da invenção da realidade dessas culturas é subvertida em termos da nossa própria criatividade, transformando a coisa que apreendemos como a cultura deles em uma metáfora estranha e acidental da racionalidade – na expressão de Lévi-Strauss, em uma "ciência do concreto".

Toda vez que impomos nossa concepção e nossa invenção da realidade sobre uma outra cultura, seja no curso do trabalho antropológico, missionário, governamental ou em prol do "desenvolvimento", transformamos sua criatividade nativa em algo arbitrário e questionável, em um mero jogo de palavras simbólico. Ela se torna "uma outra Cultura", um análogo do nosso empreendimento coletivo, racionalmente concebido, de aproveitamento e interpretação da realidade natural, nossa Cultura "sala de ópera", que também concebemos como arbitrária e simbólica nesse sentido. Mas visto que toda a força da criatividade humana reside na capacidade de objetificar, de identificar elementos simbólicos *como* realidade (de confundi-los com a realidade, poderíamos dizer) e "mascarar" seus efeitos, o que "estendemos" às culturas que estudamos juntamente com nossa concepção da realidade é o nosso próprio "mascaramento" da criatividade cultural. A cultura é reconhecida, por certo, mas à custa de sua criatividade. Temos o hábito corriqueiro de tratar as orientações culturais levianamente como uns tantos "mitos", "interpretações da realidade", ou mesmo "metáforas", como tantas ilusões "mentalísticas" coletivas, ao mesmo tempo em que implicitamente negamos ou ignoramos seu alcance e poder criativo.

A maioria dos antropólogos está disposta a incluir a nossa Cultura (nossos "mitos", nossas "interpretações da realidade") nessa categoria – é isso que está em jogo no tradicional "conceito de cultura" e sua tão propalada "relatividade". Mas a prova de fogo de qualquer antropologia consiste em saber se está disposta a aplicar essa relatividade *objetivamente* – à nossa "realidade" bem como àquelas de outros – tanto quanto *subjetivamente*. A menos que sejamos capazes de fazer isso, a criatividade das culturas que estudamos sempre será derivada da nossa própria criação da realidade. A menos que sejamos capazes de *considerar nossos próprios símbolos responsáveis* pela realidade que criamos com eles, nossa noção dos símbolos e da cultura em geral permanecerá sujeita ao "mascaramento" por meio do qual nossa invenção oculta seus esforços. Isso *não* quer dizer que o antropólogo é obrigado a "acreditar" nas realidades dos povos que ele estuda, ou que é obrigado a abdicar de viver e participar em sua própria cultura. Implica, antes, que o indivíduo capaz de apreender o funcionamento da invenção e da "crença" será capaz de lidar com os significados sem ser "usado" por eles. Ele será um antropólogo melhor, um cidadão melhor e, por isso, um ecologista melhor.

A noção de "mero símbolo", do significado como uma construção arbitrária, uma percepção pós-fato da realidade, é um artefato do nosso comprometimento semântico com a realidade natural. Nesta seção, examinamos a maneira como essa Cultura de símbolos arbitrários é objetificada por uma série de abordagens ("naturalísticas") mediante o uso da "realidade natural" como controle. Esse modo de inventar a cultura corresponde à atividade que normalmente pensamos como "ciência", a inversão criativa da nossa habitual objetificação da natureza, que "recarrega" seus símbolos e provê seus meios e facilidades. Mas a outra metade do nosso mundo conceitual, a articulação de contextos convencionalizados que identificamos com "lógica" e "pensamento racional", também pode ser usada como um controle sobre a invenção antropológica. Voltemos pois nossa atenção para as abordagens "lógicas" que fazem disso seu objetivo.

Os controles de nossa Cultura coletiva são geralmente compreendidos como arbitrários e artificiais, produtos de um desenvolvimento histórico ("ocidental", ou "judaico-cristão") cumulativo. Nesse sentido, considera-se que são passíveis de ser aprendidos e ensináveis (é nisso que se resume nossa "educação") e suscetíveis de aprimoramento ou mudança mediante inovação, legislação ou revolução. Um Estado racional é um Estado artificial, com suas origens fundadas em alguma ideologia do aperfeiçoamento e perfectibilidade do homem. Os signatários da Declaração da Independência norte-americana e os revolucionários franceses que entronizaram a deusa Razão acreditavam estar agindo sob o precedente do contrato social de Rousseau. Os racionalistas mais modernos traçam sua ascendência cultural seguindo o desenvolvimento evolutivo do homem, o progresso da ciência e da tecnologia, a evolução da jurisprudência e do Estado.

O fiador desse empreendimento, a razão ostensiva de sua existência e o padrão com que se mede seu progresso e autoaperfeiçoamento é uma ordem "inata" de fatos naturais e leis naturais. O Estado racional se funda nos "direitos naturais" de seus cidadãos, a tecnologia serve às "necessidades naturais" do homem, e a ciência e a filosofia natural se esforçam para aperfeiçoar suas técnicas, metodologias e aparato conceitual para a compreensão e representação do "fato natural" e da "realidade". Se reconhecemos esse empreendimento como uma invenção diversa e múltipla da realidade natural mediante todos os meios pelos quais ela é protegida, assegurada, aproveitada e compreendida, então a perfectibilidade Cultural é a roupagem sob a qual se dá a ver essa necessidade de invenção (e sua motivação). "Progresso", "democracia" e "certeza científica" são as máscaras portadas por nossa invenção coletiva da natureza.

As atividades, padrões, procedimentos, técnicas e dispositivos de nossa Cultura "oficial" e cotidiana são todos eles controles para a invenção da parte "inata" e "natural" do nosso mundo conceitual. Quando os invocamos, não apenas mascaramos a essência criativa de nossas ações por trás das "realidades" que criamos e das necessidades que elas nos

apresentam, mas também reafirmamos a distinção ideológica entre o "natural" e o "artificial". Ao inventar o "natural" como tal, nós validamos a distinção entre "natural" e "Cultural" e o fundamento lógico que se apoia nessa distinção. Assim, na tentativa de representar e compreender uma ordem que contrasta diretamente com nosso esquema conceitual total, a objetificação da natureza é tão ineficaz quanto a objetificação da cultura. Quando usamos os controles convencionalizados e coletivos de nossa Cultura dessa maneira, o efeito é a recriação de nossas próprias noções do "natural" e do "inato" sob forma cultural.

Se o empirismo naturalista é basicamente um apelo à efetividade de nossos controles culturais na invenção da natureza, as abordagens que se valem do determinismo lógico ou "semântico" apelam para a nossa noção da derivação evolutiva ou "cognitiva" da cultura a partir de uma ordem natural inata e preexistente. Elas usam metodologias complexas e sistemáticas para investigar e determinar (isto é, inventar) *não* a "cultura" – no sentido de pessoas que lidam umas com as outras e com aquilo que as cerca –, mas a natureza (*nossa* natureza) em sua forma culturalmente "percebida" e "interpretada". Elas aceitam, praticamente como um artigo de fé, o dogma de que as analogias, divisões e distinções arbitrárias que impusemos ao mundo fenomênico na qualidade de "natureza" lhe são de algum modo inatas e básicas. Elas acreditam que plantas, animais, cores, parentesco e doenças de pele são de certa forma *coisas* "reais" e autoevidentes, e não modos de falar sobre coisas.

Isso pode parecer uma estranha espécie de fé para pessoas que gostam de se identificar como linguistas, mas na verdade deriva diretamente de nossos pressupostos ideológicos sobre a natureza da linguagem. Pois a linguagem faz parte da Cultura, e, por conseguinte, é vista como arbitrária, artificial, perfectível e dependente de definição e uso preciso na descrição daquilo que é "real" e concreto. A antropologia semântica apoia-se em uma crença comum na possibilidade e perfectibilidade das definições – definições fundamentadas em pressupostos coletivos sobre o inato e a existência absoluta de um único mundo fenomênico "real" – e confere à denotação verbal uma prioridade determinística sobre a extensão do significado, de modo a afirmar a primazia da ordem "natural". Ela

controla e produz "natureza" por meios culturais, na medida em que uma natureza universal é a única base fenomênica para a exatidão das definições e a única base fenomênica para elicitar definições "equivalentes" – traduções – de seus objetos de estudo.

Definições denotativas, exatas, do tipo postulado e requerido pelos antropólogos "etnossemânticos", só são possíveis na medida em que as "coisas" definidas já existam como entidades discretas. Se admitimos o fato de que a linguagem e o significado criam realidade, em lugar do contrário, então a prioridade da denotação (a derivação evolutiva ou "cognitiva" da categoria cultural a partir da ordem natural) é posta em questão. O tipo de "tradução" de que dependem os procedimentos da etnossemântica só é possível na medida em que a mesma "realidade" geral de "coisas" discretas seja compartilhada pelos falantes das duas línguas em jogo, pois de que outra maneira definições denotativas poderiam ser "traduzidas" de uma para a outra? Uma vez que se reconheça que essa realidade universal postulada existe, as tendências e conformações peculiares das respostas dos informantes (o delineamento de suas "categorias") podem ser explicadas e descartadas como diferentes *classificações* do mundo das coisas reais.

Todo o esforço da antropologia semântica emerge como um exercício de verificação (e assim de criação) da existência da realidade universal que ela postula. Ela objetifica a "natureza" por meio da manipulação consciente da cultura, inventando uma "realidade" única, universal, por meio da "elicitação" tradutória de "categorias cognitivas". Suas técnicas de elicitação de respostas e determinação de "domínios" e "paradigmas" são na verdade dispositivos para demolir enunciados significativos em definições denotativas que se supõe dotadas de prioridade cognitiva, para forçar o fluxo da invenção na camisa de força da definição. Elas são metodologias para transformar as respostas de outros povos na objetificação ("cognição", "categorização", "classificação") da realidade natural, que é por conseguinte inventada por meio da manipulação dos controles "culturais" de outros povos e não dos nossos. É esse interesse na prioridade da ordem natural, levando a uma "epistemologia" da natureza que reconhece a si mesma por via da "cognição", que fornece o pretexto e o estímulo para a "etnografia", para a exploração da cognição em escala mundial.

É claro que os antropólogos semânticos não pensam que estão inventando ou objetificando a natureza, pois seus controles metodológicos se fundam na pressuposição do caráter natural do inato. Sua autoconfirmação da realidade postulada é mascarada como uma busca pela "certeza científica", uma necessidade de aperfeiçoar a articulação dos controles, elaborar metodologias, afiar definições e consolidar mais dados. Qualquer tentativa de crítica da sua abordagem é diretamente remetida aos interesses desse esforço coletivo, e não às suas pressuposições subjacentes. Eles acham que a crítica deveria ser formulada de modo a ajudar a criar metodologias melhores, aperfeiçoar definições e operacionalizar a consolidação de dados. A sugestão de que essas metodologias confirmam seus dados por pressupor a realidade na qual se baseiam seria considerada subversiva com respeito aos esforços honestos de profissionais dedicados. Sintetizemos nossas observações sob a forma de uma sugestão metodológica: a metodologia mais eficaz para a antropologia semântica é aquela que analisa a maneira como o homem cria suas próprias realidades, a começar pelos procedimentos da própria "etnossemântica".

Argumentei que o homem cria suas próprias realidades por meio da objetificação, conferindo a seus pensamentos, atos e produtos as características de certos contextos selecionados como "controles". A antropologia semântica é interessante porque usa a objetificação para negar a existência da objetificação. Mediante uma espécie de "convencionalização artificial", ela reduz expressões dotadas de significado à linguagem, a um conjunto de definições elicitadas, o que por sua vez serve como um meio de objetificar o mundo natural. Os esforços e técnicas da etnossemântica, e, como último recurso, as "categorias" dos próprios nativos, proveem o mascaramento para essa objetificação. Desse modo, o controle da natureza por meio da cultura reafirma a primazia e o caráter inato do natural bem como a "artificialidade" e a "arbitrariedade" do cultural, reforçando a ideologia que corresponde a isso.

As abordagens conhecidas geralmente como "etnociência" ou "etnossemântica" representam versões altamente elaboradas e especializadas de uma tendência bem mais antiga e mais disseminada na antropologia. A "tradução" de expressões verbais, usos e costumes de outros

povos em um conjunto de "regras", "leis" e "gramáticas" conscientes – em análogos da nossa Cultura – corresponde a um uso de controles culturais, e, portanto, a um "empréstimo" das formas de outras culturas (seja qual for sua significação original) para aplicação em nossa invenção da natureza. Isso explica em grande parte por que mesmo os antropólogos mais ecléticos e tradicionalistas mantêm uma fé implícita na base "natural" e evolutiva da cultura do homem e no caráter inato dos fenômenos "naturais". Isso é o que eles inventam e aquilo que sua antropologia os ensinou a inventar.

O melhor exemplo dessa invenção e controle antropológicos da realidade natural quase universal talvez seja encontrado no estudo do "parentesco". Em sua abrangente revisão dos estudos de parentesco desde os primórdios da investigação antropológica, David Schneider demonstra que a suposta existência e o contínuo reconhecimento de um domínio discreto do "parentesco" se apoiam em uma crença na natureza inata e autoevidente – bem como na prioridade – do "fato" biológico e genealógico. É a própria "facticidade" desse "fato natural" que permite a definição do domínio, delimitando suas fronteiras e demarcando seus componentes ao longo de linhas supostamente "naturais" ou "factuais". Nas palavras de Schneider:

> *Os dois lados do "parentesco", o modelo biológico (seja real ou presumido, suposto ou fictício) e o relacionamento social (os direitos, deveres, privilégios, papéis e status) encontram-se em uma relação hierárquica entre si, pois o biológico define o sistema ao qual o social é ligado, e é portanto logicamente anterior a este último.*[2]

Ele mostra que essa relação hierárquica, com seu compromisso com a prioridade do fato natural, foi aceita por praticamente *todas* as teorias e os teóricos do parentesco desde os dias de Louis Henry Morgan – por Rivers e Radcliffe-Brown, por Kroeber e pelos adeptos da análise

2. David M. Schneider, "What Is Kinship All About?", in Priscilla Reining (ed.), *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. Washington DC: Washington Anthropological Society, 1972.

componencial, bem como por pensadores inovadores tais como Leach e Lévi-Strauss.

Por que essa incrível tenacidade, poderíamos perguntar, por que esse um século ou mais de manobras, missões de reconhecimento e adaptação às circunstâncias, nos limites de um único "paradigma"? Só pode haver uma única resposta e um único motivo: a necessidade de uma cultura, ou de seus membros, de validar e ratificar, de inventar, uma determinada realidade. Para fazer isso, é necessário acreditar na própria capacidade de fazê-lo. O "fato" do "parentesco natural" torna possível a definição de "parentesco". Ao sancionarmos o "parentesco" como conceito de pesquisa, um meio de operação, um controle, ao procedermos *como se existisse* um paradigma definível mediante um conjunto limitado e derivável de termos discretos, ao elicitarmos os termos definidores e criarmos as definições, objetificamos a coisa definida. O impulso mais forte nos estudos tradicionais de parentesco foi a validação e a recriação da "realidade" de nossa cultura. Isso tornou os estudos de parentesco (bem como a "antropologia social" à qual pertencem) uma parte de nossa autoinvenção cultural, mais do que uma crítica dessa invenção ou uma investigação geral sobre a autoinvenção do homem.

A antropologia do controle da natureza está tão próxima – e tão distante – da conclusão de que o homem inventa suas próprias realidades quanto a antropologia do controle da cultura. Também aqui, é a nossa "Cultura", com suas pressuposições não questionadas e não analisadas sobre o que é "real" e sobre como se deve estudá-lo, que atrapalha as coisas. As teorias e a identidade profissional de um antropólogo ecológico derivam de uma fé na primazia e no caráter inato do "natural", mascarando um comprometimento com a efetividade última dos controles científicos e "Culturais" por meio dos quais descrevemos e analisamos (inventamos) a natureza. As teorias e a identidade profissional de um antropólogo "cultural" tradicional derivam de uma fé na importância da cultura que mascara uma fé implícita no caráter inato de uma realidade natural como aquilo que abona a cultura. A descoberta por muitos ecologistas sensíveis e inteligentes de que o homem ajuda a moldar seu ambiente, bem como a consciência de muitos antropólogos

culturais igualmente sofisticados de que o homem "interpreta" ou "compreende" seu entorno por intermédio de suas próprias categorias, está a um pequeno passo da conclusão de que o homem cria suas realidades. Mas para pessoas com convicções não questionadas e não analisadas do tipo que venho discutindo trata-se de um passo realmente gigantesco. E, ainda assim, eu argumentaria que esse é um passo necessário e inevitável.

Os escritos de Claude Lévi-Strauss e de seus seguidores e antagonistas entre os "estruturalistas", de Louis Dumont, Edmund Leach e outros inovadores da moderna antropologia cultural, tiveram um papel fundamental ao preparar a antropologia para o tipo de autoconsciência que uma teoria baseada na invenção implica. E, todavia, também esses autores se esquivaram em geral de conclusões completamente relativistas – em boa medida, podemos supor, com o intuito de preservar e "proteger" as perspectivas culturais e científicas que permitem que suas teorias sejam comunicadas. Deixo ao leitor a questão de determinar até que ponto é recomendável essa estratégia de "proteger a antropologia de si mesma". Lévi-Strauss, por exemplo, embarcou em seu fascinante e brilhante estudo da mitologia sul-americana com a convicção de que

> *A mitologia não tem função prática evidente; ao contrário dos fenômenos anteriormente examinados, ela não está diretamente vinculada a uma realidade diferente, dotada de uma objetividade maior do que a sua, cujas ordens transmitiria a um espírito que parece ter total liberdade para se entregar à própria criatividade espontânea.*[3]

No entanto, essa expedição intelectual para rastrear a imaginação até sua toca põe-se a caminho com algumas pressuposições muito ocidentais sobre a natureza do "mito" em relação à "realidade" e sobre a universalidade dos fenômenos naturais. Ela começa pela afirmação de que

3. Claude Lévi-Strauss, *O cru e o cozido*, trad. de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2004, p. 29.

O objetivo deste livro é mostrar de que modo categorias empíricas, como as de cru e de cozido, de fresco e de podre, de molhado e de queimado etc., definíveis com precisão pela mera observação etnográfica, e sempre a partir do ponto de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições.[4]

Se o leitor retroceder algumas páginas até minha discussão sobre a antropologia semântica, irá descobrir que esses objetivos correspondem exatamente à minha caracterização da etnossemântica como objetificação da natureza por meio de categorias nativas. Terei então de pedir perdão ao professor Lévi-Strauss (e, receio, aos etnossemânticos igualmente) e classificá-lo como um etnossemântico. Para tomar emprestada uma metáfora de Robert Frost, poderíamos dizer que ele joga o tênis etnossemântico "com a rede arriada", isto é, sem o benefício de metodologias de elicitação (embora seja justo recordar a réplica de Carl Sandberg à crítica de Frost ao verso livre: pode-se jogar tênis melhor com a rede arriada).

Não pretendo criar a impressão de que todos os antropólogos estão presos na armadilha da objetificação da natureza por meio da cultura ou vice-versa. Pioneiros como Lévi-Strauss, Dumont e Leach merecem todo o crédito por forjar um aparato conceitual que introduziu uma antropologia autoanalítica no leque de possibilidades. Muitos antropólogos mais novos seguiram o exemplo de David Schneider e Clifford Geertz ao levar suas investigações e conclusões além dos limites postos por uma antropologia tradicionalista e um academicismo empedernido. Estudos antropológicos que objetificam culturas como análogos autocriativos do nosso sistema conceitual total, e não da nossa Cultura racionalista em seu sentido estrito, que não caem na armadilha de usar um dos conjuntos de nossos controles culturais para implicitamente inventar o outro, situam-se em uma relação de inovação e avaliação perante nosso sistema conceitual como um todo. Eles não são uma parte da nossa invenção da realidade, da nossa derivação da Cultura a partir da natureza ou vice-versa, de modo que suas conclusões não estão necessariamente

4. Id., ibid., p. 19.

sujeitas ao "mascaramento" que aprisiona suas operações numa espécie de etnocentrismo subliminar. Uma antropologia que inventa cultura em vez de "a nossa Cultura" mediante a aplicação não qualificada e universal de conceitos como dialética, objetificação e mediação implica a autoanálise como parte necessária da análise dos outros, e vice-versa.

O FIM DA ANTROPOLOGIA SINTÉTICA

O que é essa tradicional "ciência do homem", com suas reificações da tradição e dos costumes, sua evolução, seu "superorgânico" e sua visão de mundo sintética de fenômenos "culturais" precariamente equilibrados sobre um castelo de cartas acadêmico com estampas como "química", "biologia", "psicologia", "ciência política"? Em todos os sentidos, trata-se de uma contemporânea análoga e valorosa da propaganda, um culto da cultura que precipita seu fundamento lógico máximo por meio da busca zelosa por "marcas" teóricas particulares. É uma maneira de ao mesmo tempo afirmar e negar a relatividade cultural, um "jogar" livremente com a invenção e a experiência de maneira que o nosso compromisso com a Cultura e o empreendimento coletivo seja sempre justificado.

A relatividade sempre foi vital para a antropologia, que passou por muitas de suas crises e transformações formativas concomitantemente ao desenvolvimento da relatividade na física. A era que compreendeu o autoescrutínio dos físicos, desde Mach e Einstein a Heisenberg, e o exame dos conceitos antropológicos desde Tylor até Lévi-Strauss e Schneider, passando por Boas, Kroeber e Goldenweiser, constituiu uma fase na crescente autoconsciência de uma Cultura cada vez mais relativizante e auto-obviante. Seus avanços são de uma preciosidade incalculável, e destrutivos ao extremo. Eles ameaçam o próprio tecido de nossa ordem social acadêmica e secular, *mas também sustentam essa mesma ordem fornecendo a ela um desafio e uma pertinência, algo sobre o que falar*. Eles a revivificam, assim como a absurda chateação da propaganda revivifica nossa vida econômica. A introspecção séria na antropologia conduz inevitavelmente ao desmascaramento de suas teorias e problemas. E ainda

assim, quando administrado em pequenas doses, esse tipo de *insight* fornece a motivação e o estímulo que mantém viva a ciência.

Todo avanço no perigoso reino do *insight* relativo precipita uma "literatura" e um "conhecimento" acadêmicos como sua antítese. Cada grão de introspecção é "aplicado" e desenvolvido por atarefadas indústrias científicas. Sob esse aspecto, nossas bibliotecas entulhadas de teoria e etnografia são reverberações cultas de terremotos críticos vitais. Com efeito, é grande a tentação de falar de uma sequência de "paradigmas" no sentido da teoria das revoluções científicas de Thomas Kuhn,[5] não fosse pelo fato de que os "paradigmas" estão essencialmente contidos em matrizes cada vez maiores de desenvolvimento e mudança, que também podem ser vistas como paradigmas. A antropologia como um todo, em seu um século de carreira acadêmica, encaixa-se na sequência de desenvolvimentos mais amplos, alinhando-se com a concepção hobbesiana da sociedade como "um Deus mortal", com Rousseau, Kant, Hegel e com as teorias da evolução e da degeneração humanas. E há tantos cruzamentos entre as "disciplinas", e entre os teclados acadêmicos em que os paradigmas são executados, quanto no interior delas. A teoria de Kuhn faz mais sentido como uma apreciação geral da mudança do que como uma descrição fenomênica. Caberia reescrevê-la do ponto de vista da invenção.

Consideremos os delineamentos mais amplos da história antropológica. A antropologia "diacrônica" ou "histórica" de Tylor, de Morgan e dos difusionistas alemães, britânicos e norte-americanos levou a uma espécie de exaustão teórica que tornou urgentes e importantes as preocupações "sincrônicas" e sistêmicas. Essa fase posterior, a do "funcionalismo" de Malinowski e Radcliffe-Brown, do "estruturalismo" de Lévi-Strauss e da antropologia cognitiva, ensejou por sua vez uma falência teórica moderna muito concreta. Esses dois "tipos" de antropologia – o que tratava as "culturas" como partes de um "sistema" histórico-geográfico e o que tratava "culturas" individuais como sistemas em si mesmos – podem ser considerados um paradigma único ou como paradigmas separados. Cada um deles pode ser ainda decomposto

5. Thomas S. Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, [1962] 1975.

em paradigmas constituintes. O evolucionismo de Tylor e de Morgan, entre outros, obviou a si mesmo entre 1870 e 1895 e preparou o palco para a formulação do difusionismo histórico-geográfico por Frobenius, nos anos 1890, e da *Kulturkreislehre* [teoria dos círculos culturais] por Graebner, em 1904. Mas por volta da Primeira Guerra Mundial Graebner tinha identificado sua "cultura melanésia do arco" em todos os cinco continentes, Frobenius já havia abandonado sua criação anterior e Malinowski começava seu trabalho de campo. O que se seguiu foi um *insight* crítico arrebatador, que deu por resolvidas as questões históricas e por problemáticas as questões sistêmicas, do mesmo modo como a antropologia anterior invertera essa ordem. O funcionalismo via as "culturas" como mecanismos sociais e o configuracionismo (Frobenius, Spengler, Kroeber, Sapir, Benedict e mais tarde Redfield), como "padrões" sociopsicológicos: ambos enfatizavam a integração delas. Mas a cultura como um sistema integrado era vulnerável à crítica de etnocentricidade – para demonstrar o "funcionamento" ou "padronização" sistêmicos, tomava a conceitualização das coisas culturais como dadas. E assim, a começar com *As estruturas elementares do parentesco* (1949) de Lévi-Strauss e em seguida com seus escritos posteriores e os dos etnocientistas, a cultura foi explicada como um sistema lógico e coerente (em vez de funcional e eficiente). Ao passo que o funcionalismo e o configuracionismo tomavam como dada a ordem conceitual das coisas e problematizavam a integração, o estruturalismo e a etnociência tomaram como dada a integração (sob a forma da "reciprocidade") e problematizavam a conceitualização.

Nenhuma dessas épocas e transformações foi independente de outros eventos. A antropologia histórica espelhava a ideologia dos impérios coloniais e supraétnicos tardios da Grã-Bretanha, da França, de países da Europa Central e outros (esses impérios quase que literalmente "fizeram" a evolução e a difusão Culturais como política pública). A antropologia sistêmica refletia a urgência racional da mobilização de guerra e o Estado-nação econômico. A curiosa "evolução" através da qual cada um dos sucessivos episódios paradigmáticos conduziu a si mesmo no sentido da obviação e contradição de seus pressupostos originais fornece a evidência mais convincente da natureza da antropologia como disciplina acadêmica. Trata-se de uma ação de contenção contra a relatividade, uma espécie de fixativo teórico que

erige *insight* introspectivo em teoria culturalmente corroborativa. *Insights* críticos mais e mais agudos e convincentes nasceram do fracasso de cada ação de contenção sucessiva, e em todos os casos esses *insights* foram usados como base para novas teorias sintéticas. Trata-se de uma ciência que vive por meio do contínuo *adiamento* das implicações de suas ideias, implicações cujo adiamento acaba por levar a saltos críticos e introspectivos.

O que é todo o *corpus* da antropologia social britânica, da "teoria da descendência" e dos "grupos corporados", se não uma tentativa de explicar a sociedade tribal como um "*establishment*" econômico-jural, de precipitar a Cultura *como establishment* à custa da relatividade crítica? Mas a antropologia social britânica não é a única culpada nesse quesito. Temos um funcionalismo ecológico que sacrifica a relatividade da invenção em favor da realidade da lei natural, uma etnociência que compra sua certeza teórica e profissional à custa do reconhecimento da criatividade daqueles que estuda. Mesmo a tão exaltada síntese que antropólogos do fim dos anos 1960 e começo dos anos 1970 fizeram das ideias de Mauss, Lévi-Strauss e dos (outros) deterministas lógicos, a dualidade "cartesiana" da reciprocidade e da classificação, consiste em uma decomposição da invenção em dois polos artificiais que ameaçam se desintegrar um no outro a qualquer momento. Com efeito, eles precisam se desintegrar para ser minimamente factuais!

No limite, a reciprocidade é o entendimento de que coisas presumidamente "iguais" em valor (sejam objetos, direitos, obrigações, penhores ou outros elementos "culturais") são trocadas. Mas o que torna a troca interessante, recompensadora, divertida, lucrativa e viável é o fato de que as coisas trocadas são desiguais do ponto de vista de cada um dos atores envolvidos. Assim, a reciprocidade implica uma pressuposição da igualdade das coisas no contexto de sua condição desigual, para facilitar uma consequente desigualdade entre os parceiros no contexto de sua igualdade manifesta como partes envolvidas na troca. Vista como um todo, a reciprocidade tem a qualidade metafórica de manejar igualdade e desigualdade simultaneamente – ela pode ser aquilo que fizermos dela, dependendo de como decidamos interpretá-la. Desse modo, não apenas a reciprocidade é redutível à proposição de que as pessoas tendem a atribuir

valorações relativas às coisas, como essa proposição é ela mesma redutível ao fato de que esses valores são constantemente criados e transformados no ato de se referir a eles ou de lidar com eles.

Classificação, por outro lado, é um entendimento de que um tipo de coisa irá representar uma outra ou particularizar ou exemplificar uma classe à qual é atribuída, o que dá no mesmo. Mas o ato de classificar só pode ser compreendido como significativo ou provocativo se de alguma maneira se compreende que aquela coisa *não* representa ou exemplifica a classe da outra. A alternativa, designar uma coisa para representar algo que ela já é, ou usá-la para exemplificar a si mesma como uma classe, é tautologia. O ato se torna significativo pelo cruzamento de categorias – como os russos gostam de dizer, "*izvestia nye pravda i pravda nye izvestia*": "as notícias não são a verdade e a verdade não é notícia".[6] A classificação se torna significativa e provocativa, torna-se um ato ou evento, torna-se "notícia", quando e se ela se impõe sobre a "verdade" de categorias e valores aceitos. Mas então, pode-se argumentar, ela não é mais classificação e sim reclassificação, o que é uma diferença crucial. Dessa forma, o mundo estático das categorias só pode ser ativado e apreendido mediante atos de reavaliação que transformam suas classes em eventos, assim como o mundo da ação da reciprocidade só pode ser decifrado reduzindo-se seus atos à criação de valores. A alternativa é um universo de significados sem ação e de ações sem significado.

Se cada polo pode ser desintegrado no outro, então a própria polaridade é desprovida de sentido. E o mesmo se aplica à antropologia que se volta para a realidade fenomênica da reciprocidade desintegrando um mundo de valores implícito numa interação de trocas explícita, ou que reifica um mundo ordenado de categorias lógicas subsumindo e desintegrando um mundo implícito de movimento e evento. Aquilo que é subsumido ou desintegrado é referido como um outro "nível", e o universo de níveis fenomênicos (de "temas" específicos, cada qual definido por operações desse tipo) é uma frágil hierarquia de reduções, que em última análise

6. Um jogo com os nomes dos dois principais jornais oficiais da União Soviética até 1991, *Pravda* ("verdade"), órgão oficial do Partido Comunista, fundado em 1912 em São Petersburgo (e depois transferido para Moscou), e *Izvestia* ("notícias"), órgão oficial do Soviete Supremo, fundado em 1917 (também em São Petersburgo). [N.T.]

se resolve na polaridade entre o inato e o artificial. O "fato" emerge como a máscara de todo um reino de contradições teóricas: cada operação engloba o aspecto dialético e contraditório da inter-relação de "níveis" e então o abole e desintegra na derivação do "fato". Assim, as "ordens" ou "níveis" representam uma série de "reduções" repetitivas e tautológicas de uma única potencialidade inventiva por meio das objetificações de nossas várias técnicas teóricas ("metodologias" e assim por diante) de produção de fatos. O mundo sintético da ciência é um mundo de coerência remendada.

Não importa se apreendemos as várias "abordagens" da antropologia (ou o espectro mais amplo, que compreende aquelas da própria ciência) como uma sequência de desenvolvimento de "contribuições" sucessivas em direção a um arsenal abrangente de teoria, ou se as concebemos "sincronicamente", como tentativas de lidar com os vários "níveis" de realidade. Não importa, em outras palavras, se preferimos racionalizar a dialética em termos históricos, como um desfile de realizações humanas, ou em termos "naturais", como uma ordem de níveis fenomênicos. Tudo se resume à mesma coisa: um banimento intelectual da invenção e da relatividade da convenção em prol da ratificação de *nosso próprio* mundo convencional – a metamorfose da criação da realidade pelo homem nas nossas ordens convencionais de "conhecimento" e "fato".

A era que a antropologia está agora ultrapassando é a do "sintesismo", em sua manifestação diacrônica ou histórico-difusionista (1871-1922) e em sua manifestação sincrônico-sistêmica (1922-72). A base da antropologia sintética era a ideia de que os "níveis" fenomênicos correspondem aos ramos de estudo acadêmico (ciências físicas, biológicas e sociais). Seus grandes triunfos foram o "superorgânico" de Kroeber, os "níveis" de White e Steward e as grandiosas sínteses de Talcott Parsons. Quando ela se superou, como o fez tantas vezes nos escritos de Benedict, Bateson, Sapir, Lévi-Strauss e depois nos de Schneider e seus alunos, atraiu fogo pesado daqueles que se perguntavam se os outros "níveis", os "fatos" naturais e econômicos, não estavam sendo negligenciados.

Desse modo, a antropologia e seu conceito-mote – a "cultura" – não consistem tanto numa investigação sobre o mundo fenomênico quanto numa etapa da nossa própria relativização Cultural e do despertar da

compreensão que essa relativização supõe e nos traz. A cultura é aquilo que se faz dela, ainda que para aqueles que a considerem "real" reserve o mesmo tipo de armadilha posto por qualquer outro conceito. Como um dispositivo messiânico, como um caminho rumo à "liberdade" para os que buscam o entusiasmo por meio do qual trazer sua Cultura à vida mais uma vez, suas futuras potencialidades são mais *extensivas* que *intensivas*. Ela irá se expandir e proliferar pujantemente como uma frente de onda de sofisticação incipiente, atraindo estudantes e leigos para o excitante jogo de construir e reafirmar a Cultura a partir de sua própria contradição arriscada sob a forma de experiência exótica. O passo à frente é o ponto a partir do qual o jogo e a contradição se tornam mais importantes que a afirmação da Cultura.

Essa contradição é essencialmente a maneira pela qual a antropologia inventou a si mesma no processo de desenvolvimento que esbocei, embora essa perspectiva seja e tenha de ser negada pela máscara que a antropologia veste na qualidade de uma disciplina sintética. A antropologia como parte da Cultura é uma acumulação de grandes ideias, *insights* e obras, e sua imagem profissional apresenta essa "literatura" como um conjunto de possibilidades teóricas com viabilidade mais ou menos equivalente. É possível adquirir manuais que dispõem essas "contribuições" exatamente desse modo, minimizando e subestimando suas contradições e obliterando sua continuidade dialética. "Vá garimpar a literatura", dizem os estadistas mais velhos e os editores de "*readers*" [coletâneas] cada vez mais abrangentes, "e você achará o que está procurando: tudo já foi dito antes". E, é claro, quase tudo foi. Essa amnésia acadêmica, essa obliteração da invenção por via da página impressa, equivale meramente a um teatro mais sério e institucionalizado na batalha contra a relativização cultural e a consciência da relatividade cultural que ela traz. A antropologia dos manuais é um catálogo dos dispositivos que essa teoria empregou para controlar e superar a relatividade: ela reúne novamente todo o mundo sintético da ciência de meados do século, com seus níveis e reducionismos. Definições restauram a "clareza" e a segurança da realidade secular ordinária; grandes homens e suas auras místicas, anedóticas, restauram a confiança na estafante progressividade da "tradição",

e a ciência que tem necessidade desse tipo de mobília ideológica sempre pode encontrar candidatos adequados, ou fabricá-los.

Se essa discussão pareceu um pouco crítica demais quanto a pressupostos até agora sacrossantos, se ela se voltou continuamente à questão do que a ciência *não quer saber*, em lugar de se perguntar o que ela quer saber, então talvez devamos examinar a necessidade dessa crítica mais de perto. Pois a perspectiva que desenvolvi aqui não é simplesmente anômala ou divergente em relação às nossas ideologias acadêmicas e seculares, mas diretamente contraditória com respeito a elas. Ela sugere que as próprias realidades nas quais baseamos nossas teorias, ações e instituições são fabricações da invenção humana e da interpretação convencional. Ela implica que a academia tem sido o braço direito de outros interesses comprometidos com a invenção de nossa realidade secular.

Até agora, pressupostos desse tipo permaneceram intocados por antropólogos receosos de comprometer a base de suas investigações, o alicerce de consistência sobre o qual se assenta o racionalismo da ciência. A preeminência da Cultura, em suma, nunca foi seriamente desafiada. Contudo, a progressiva relativização que emerge do próprio conservadorismo que essa postura tipifica tem obviado nossa Cultura e suas soluções e instituições a ponto de que o estudo da cultura se vê diretamente envolvido em uma crítica que transcende o puramente acadêmico. Não é que os tempos tenham se tornado mais difíceis, ou que as pessoas tenham se tornado mais honestas – nem mesmo, infelizmente, que a "verdade" esteja vagarosamente vindo à tona (como sempre esteve). É que uma Cultura progressivamente relativizante obvia progressivamente seus próprios interesses e atividades, e suas operações se tornam cada vez mais óbvias no processo.

Nessa situação, a antropologia não pode permitir-se o papel de Grande Inquisidor mais do que os interesses comerciais ou administrativos, ocultando das pessoas, "para seu próprio bem", o funcionamento da invenção. Por mais destrutivo que isso possa ser para uma certa ordem social conservadora e defendida de forma conservadora, toda a anatomia da invenção, as implicações que a cercam e a responsabilidade que ela acarreta precisam ser articuladas aberta e publicamente. Esse é um *dever* social e político, e nossa única alternativa é

sermos vitimizados pelos inventores e manipuladores da realidade secular. Podemos aprender a usar a invenção ou, caso contrário, seremos usados por ela. Esse aprendizado, se realizado com responsabilidade e cuidado, pode levar a um harmonioso regime de confiança e compreensão entre segmentos da sociedade criativamente opostos. E a tarefa de construir uma consciência da invenção constitui o objetivo e a culminância das ciências sociais.

O futuro da sociedade ocidental reside em sua capacidade de criar formas sociais que tornem explícitas as distinções entre classes e segmentos da sociedade, *para que essas distinções não derivem de si mesmas como racismo implícito, discriminação, corrupção, crises, motins, "trapaça" e "jeitinhos" inescapáveis e assim por diante.* O futuro da antropologia reside em sua capacidade de exorcizar a "diferença" e torná-la consciente e explícita, tanto no que diz respeito à sua temática quanto no que toca a si mesma. Especialmente nos Estados Unidos,[7] temos uma "antropologia de fato e facção", que se volta explicitamente para a consistência, o conhecimento e a fraternidade profissional dos fatos, mas é cheia de diferenças implícitas e furtivas, rivalidades, invejas e ambições bem pouco profissionais, que são as mais destrutivas (e politicamente perniciosas) por não serem admitidas como tais. É uma "indústria" da produção de fatos que *sofre* a dialética como história, polêmica e picuinhas faccionais e vive uma sucessão de cultos a jargões, tendências, "necessidades" do departamento ou da disciplina, "armando" suas próprias revoluções e cataclismos sub-reptícios mediante a projeção de "programas" otimistas e irrealistas para ação concertada.

Nossa tão celebrada "história ocidental" é na verdade a invenção situada "fora da consciência"; é a dialética experimentada como evento, como natureza. Quer chamemos essa dialética de "luta de classes" (o que frequentemente ela é), "ascensão e queda de organismos culturais superiores" (o que ela imita com perspicácia), "luta do homem contra a

7. Sou grato a Laura Bohannan e a Pedro Armillas por apontarem que os órgãos acadêmicos e profissionais mais estáveis da Inglaterra e da Alemanha fazem da deliberada afirmação das diferenças teóricas uma questão de procedimento tradicional.

natureza dentro e fora dele" (sua ilusão operacional) ou "evolução" (dialética como natureza, "história natural"), a única necessidade que ela nos apresenta é a de trazê-la à consciência. E assim, igualmente, a única alternativa a uma antropologia que obvia suas próprias teorias como sua "história" é uma antropologia fundada no reconhecimento deliberado e consciente da dialética e das implicações da obviação.

O que tudo isso significa em termos do futuro profissional da antropologia? Obviamente, acarreta algumas revisões mais amplas na teoria e no modo como concebemos a própria disciplina. Sobretudo, a antropologia deve proceder, como o bom trabalho de campo, com plena consciência da diferença e da contradição. As contradições inerentes às várias abordagens teóricas devem ser explicitadas e usadas para elicitar uma comunidade profissional implícita. A ética e as metodologias do trabalho de campo devem se tornar "transparentes" para a criatividade sob estudo. Devemos subordinar pressupostos e preconcepções à inventividade dos "povos estudados", *de modo a não esvaziar sua criatividade de antemão no interior da nossa própria invenção*. E a apresentação da "literatura" antropológica como "fato", "dados" ou "conhecimento" precisa ser moderada pelo tipo de interpretação (a exemplo da "hermenêutica" defendida por Johannes Fabian, Jürgen Habermas e outros) que traga à tona a fascinante e mútua invenção tanto do antropólogo quanto do "nativo".

Voltaire observou que se Deus não existisse teria sido necessário inventá-Lo. E eu acrescentaria, à maneira dos teólogos do Mu'tazila islâmico, que se Deus *existe* isso torna ainda mais necessário inventá-Lo, pois a invenção é a forma da nossa experiência e de nosso entendimento. Se temos algo a aprender com esses "iluminados" pensadores e filosofias do passado (que eram tão "ilusórios" quanto tudo o mais), é que o homem não deveria tergiversar sobre a existência ou não existência de tais ilusões, mas antes exercer seu direito categórico de escolher entre elas. E assim o leitor deve sentir-se livre para se entregar a sua própria fé na inexorável existência de Deus, ou da natureza, ou da lei natural, para além de nossa invenção deles e para além de qualquer coisa que possamos descobrir sobre essa invenção. Trata-se, afinal, de uma atitude muito humana. Na expressão de Nietzsche, "demasiado humana".

Post scriptum (2010)

O PROBLEMA DA INDEXAÇÃO[1]

Se eu fosse tecer um comentário sobre o conteúdo conceitual de *A invenção da cultura* do ponto de vista de meus conhecimentos atuais (em 2010), este seguiria mais ou menos assim: o argumento de *A invenção da cultura* se baseia na articulação entre dois domínios universalmente reconhecidos da experiência: o reino do inato, ou "dado", daquilo que é inerente à natureza das coisas, e o reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou assumir responsabilidade. Estes não são necessariamente os mesmos de uma cultura para outra, nem são necessariamente verdadeiros tal como representados, mas são as maneiras como eles são representados – no indivíduo como personalidade e na ordem social enquanto classe ou unidade coletivizante – e as maneiras pelas quais são transcendidos ou subvertidos, que constituem o que chamei de "invenção da cultura". Assim, todos os fenômenos sociais ou culturais podem ser vistos como uma série de interações dialéticas entre esses dois domínios ou categorias. Necessariamente, compor um índice de acordo com esses parâmetros seria uma tarefa de interpretação, já que a glosa ou tradução desses conceitos com respeito às definições

1. Roy Wagner escreveu esse breve texto especialmente para esta edição brasileira. Perguntado sobre as particularidades do índice, Wagner lembrou da discussão que ele gerara entre seu orientador David Schneider, o editor e o autor na época da primeira edição do livro. Chegaram juntos à conclusão de que o índice deveria seguir o espírito da obra e "criar sua própria audiência". [N.E.]

das ciências sociais corresponde ao trabalho do corpo principal do texto. O próprio texto *é* o índice; o índice é um texto à parte.

Retrospectivamente, a partir de livros escritos depois de *A invenção da cultura*, o contraste entre os dois domínios – o *do inato* e o *do controle humano* – pode ser re-imaginado de várias formas. Em certo sentido, a invenção não é absolutamente um processo inventivo, mas um processo de *obviação* (definição do dicionário [em inglês, para *obviation*]: "prever e descartar"). Os dois domínios não "interagem" simplesmente – antes, *obviam* um ao outro de maneira dialética. Ou então, uma vez que o processo de *obviação* baseia-se em uma série de *reversões figura/fundo* que se afetam mutuamente, os conceitos e mesmo os próprios domínios convertem-se *por rotação* em *ironias* daquilo que haviam, de outro modo, significado, não tendo outra transitividade. Isso, por sua vez, pode ser mais bem compreendido em termos do contraste entre relações de *causa e efeito* – uma *ficção* (pois se a causa e o efeito *em qualquer circunstância dada* não fossem *uma única e mesma coisa,* a relação seria inútil e todo o argumento da lógica, desprovido de sentido), mas ainda assim um *fato* – e a estratégia ilusionista inversa de apresentar o *efeito* primeiro e então trazer a revelação subsequente de uma *causa* problemática em relação a ele, como na "montagem" inicial do cenário de uma piada e em seu consequente "desfecho". "*A causa do efeito é o efeito da causa*" resume em uma frase o que de outro modo consiste em um longo e elaborado discurso sobre a relação entre *convenção* e *invenção*. Uma variante convenientemente alterada dessa sentença, como "*a insanidade do controle humano sobre o inato é a insanidade inerente ao próprio controle*" poderia ser usada para resumir todo o argumento deste livro.

Índice remissivo

Aborígines australianos 65, 143, 153
Ação humana, reino da 97, 117, 123, 132, 147, 150-151, 191
Alegoria 43-44, 202, 205-06, 209
Alma 92, 99, 133, 147-48, 150-53, 155-57; caráter da, 156-57; efeitos descritos, 152; perda da, 155-59
Ambiguidade 53-62, 66, 69, 72, 106, 131-32, 151, 205
América, ver Estados Unidos
Amigos imaginários 138
Amor 57-58
Analogia 36, 40, 43-44, 59, 61, 72,
Antropologia como mensagem evangélica, 38; o trabalho de Bruegel como, 42-44; e auto-conhecimento, 45-46; literatura antropológica, 53, 56; social, 65, 226, 232; reversa, 67, 71; como exploradora de ambiguidade, 106; e objeto, 202; ecológica, 218-19; semântica, 222-24; tradicional, 224, 228; e relatividade, 229; histórica, 230-31; sistêmica, 231; como disciplina acadêmica, 231; sintética, 234-35; de manual, 235; futuro da, 237
Antropólogo, definição 27-28; e significado, 29; como "missionário cultural", 35; como inventor, 35-37; como "estrangeiro profissional", 39; como trabalhador, 49-53; como intérprete, 64; a criatividade do, 75; como modelo do humano, 76; manipulação da personalidade, 142; dificuldades do, 144; busca por dependências, 183; e mascaramento, 219-20
Antropólogos: culturais, 226-27; difusionistas, 230; ecológico, 218; evolucionistas, 206; semânticos, 223-24, 228; tradicionais, 225-26, 228
Antropomorfismo 143, 147, 152, 159, 186-88, 192
Apresentador de notícias 118
Aranda 187-88
Arqueólogo 30, 146
Artificial (em oposição a inato) 95, 97- 98, 102, 104, 119, 123-24, 127-29, 135-36, 138, 140, 143, 153, 165, 167, 178, 180, 191, 206, 209, 211, 213, 215-18, 221-22, 224, 232, 234
Artista 40-45, 49, 103, 107, 118, 135, 142, 212
Associações convencionais 76, 79-81, 96
Associações: objetivas, 84-85, 104; simbólicas, 83, 76-82

BARTHES, Roland 191
BATESON, Gregory 18, 141, 154, 183-86, 207, 234
BEETHOVEN, Ludwig van 98, 106, 107, 140, 142
BENEDICT, Ruth 166, 231, 234
BLOCH, Marc 197-98
BOAS, Franz 15, 229

Bom selvagem 206
Brincadeira 117, 138, 148, 178
BRUEGEL, Pieter, 42-44
Budismo 9, 21, 202
BUGOTU, Francis 58, 60, 65
Burguesia 192-93, 199-200
BURRIDGE, Kenelm 68

Carga (culto da) 67-72, 76, 196
Casamento 59, 65, 89, 91-92, 184
Causalidade 143
CÉZANNE, Paul 23
CHOMSKY, Noam 178
Choque cultural 34-35, 37, 40, 50, 67, 75
Ciclos 126-30, 134, 156, 189-90, 195
Cidades 130-31, 192, 197-199, 212, 214
Cismogênese 18, 185
Civilização 22, 55-56, 67, 97, 131, 134, 191, 193, 195-96, 217; urbana, 191, 193
Classe média 91, 93, 103, 133, 146, 155, 200; norte americana 91, 93, 133, 135-36, 149, 154, 178
Classificação 223, 232-33
Código 145, 197
Cognição 134-35, 214, 223
Coletivização 84-104, 135, 145, 149-50, 153-54, 159-60, 162, 165-66, 177-78, 180-81, 184, 186, 190-94, 196-202; efeitos descritos, 88-89; ideologia da, 166-67, 181-82, 193-96, 200-01
Colonialismo 193, 200
Competência (linguística) 178-80
Compulsão 65, 88, 92, 94, 103, 137
Comunicação 76-81, 169-70, 178-79
Configuracionismo 231
Confúcio 24
Conservação 167-68
Contexto: uso de palavras, 77-78; construção de, 77-94, 103-04; convencional, 78-79, 81, 88-102, 165, 168; troca de características, 82-94, 104, 114, 171-72; de controle, 82-94, 101, 182, 224; implícito, 81, 87, 148, 165; relativização de, 98-107; provocativos, 112; cidade como, 130; na fala, 168-70, 172-74
Contracultura 62, 107-08
Contrainvenção 88, 92-93, 135, 145, 153
Contrato social 54, 214, 221
Controle 34-35, 38, 40-42, 82- 94, 97-107, 115, 124-29, 135-37, 145, 153, 158-59, 160, 162, 165, 168-73, 175, 177-82, 189, 196-200, 211-26
Controle convencional 103-04, 106, 123-24, 134, 174
Convenção: 75-76, 87, 127-31, 156-89; e não-convencional, 85, 88-96, 98, 101-04, 171-73, 191, 215, 217; como oposto a invenção, 94-107, 119, 135-42, 144-45, 158-67, 181; como "crítica", 97-98; essencial para a motivação, 99; como "artificial", 135; "contrafação" da, 20, 139, 156, 162, 165, 167; pessoal em oposição a social, 167; como fluxo inventivo, 168, 180; linguística, 168-80; mediação dialética da, 181-82, 190-95; relatividade da, 234.
Convencionalização (em oposição a diferenciação) 80-81, 104, 109, 173-80, 224; artificial, 224
Cosmologia religiosa 79, 81
Costa Noroeste 189
Credibilidade 116-17, 119, 140-41
Criatividade 46, 49, 51, 53-57, 59-61, 63, 65-67, 69, 71, 75, 77, 99, 102, 115, 125, 130-31, 139-42, 151, 161, 167, 185-91, 194, 208, 211, 216, 218-21, 227, 232, 238
Culpa 136-39, 154-55
Cultos 68-70, 104, 116, 145, 148, 167
Cultura e o fenômeno do homem 27-29, 75; uso da palavra, 27, 37, 53-66; como noção antropológica, 27, 81; implicações da, 29, 37, 40, 53-66, 76; como tema de estudo, 30, 35, 39, 76, 219; como "coisa", 36; como experiência, 38; como idioma, 39; como controle, 39-41; como mediador, 46, 62, 66; derivação da palavra, 53-55, 57, 62-63, 174; sala de ópera, 54-56, 62-66, 69, 75-76, 79, 93-94, 101, 103, 105-08, 112-119, 123-37, 140, 143-44, 151, 171, 192, 199, 201-02, 212, 214-36; associações da palavra, 54-56, 62-63, 66-67, 205; como autoimagem, 58-59, 66, 76, 81, 202; como sistema, 64-66, 81-82, 230-31; contrapartes interpretativas da, 67-72; como força motivadora inata, 93-94; convenções da, 94-95; relativização da norte-americana, 100-07; como oposta a "natureza", 105; "instantânea", 109; culto da, 68, 113, 119; "alta", 195; conceito de, 220; como "nível", 230; como "mote", 234
Cultura de massa, 107, 119, 142, 201

Daribi 49-53, 59, 84, 93, 97, 98, 110-12, 114, 143, 146-47, 150-54, 158, 161-62, 179, 183-85, 187-88
Definição 129, 222-26, 236; efeitos descritos, 80
Democracia 105, 194, 201, 221
Denotação 80
Dialética 96, 100, 105, 112, 119, 128, 132-33, 166, 181-83, 185-90, 229, 234; uso da palavra, 96; da natureza e cultura, 105; motivadora, 128; entre classes sociais, 134, 190-93, 200-02, 237; e ideologia diferenciante, 166, 181-86; mediada pela convenção, 181-82, 185-86, 188-93, 201; como mediadora da convenção, 181-82; consciente, 193, 202, 237; e reducionismo acadêmico, 234; e teoria antropológica, 235; forma assumida pela, 238
Dialeto 176-77
Diferenciação 84-106, 117, 135-52, 155-56, 158, 165-66, 171, 175-77, 180-82, 185-94, 197, 199; ideologia da, 166, 179, 181
Dinheiro, 57-59, 111, 116, 128, 131, 149, 150, 192, 197, 198, 200
"Direcionados para dentro" 201
"Direcionados para o outro" 201
Distinção convencional 86, 93-107, 129, 135-53, 213-17
Dualidade, 183-84
DUMONT, Louis 16, 18, 227, 228
Duplo vínculo 140, 142, 156, 161, 202
DURKHEIM, Émile 81, 82

Ecologia 124, 208; movimento, 119, 183, 217-18, 220, 226
Economia 150
Ego 133, 135, 151
EINSTEIN, Albert 229
Empirismo naturalista 216-22
Energia 124-25
Enga 155
Entretenimento 101-03, 107-08, 116-19, 134-35, 137, 194, 215
Espírito 133, 151, 156, 159-62, 168, 196, 227
Esquizofrenia 37, 141, 167
Estado 206, 221; Estado-nação 200
Estados Unidos 52, 106-07, 124, 167, 189, 199, 217, 237
Estrutura 59, 98
Estruturalismo 230-31
Estruturalistas 169, 227
Estrutura social 59, 127
Ethos 185
Etnociência 135, 224, 231-32
Etnossemântica 223-24, 228
Eu: 77, 86, 92, 112, 130, 132-35, 137-62, 192, 196, 200, 211-12, 214-16; da personalidade criativa, 45, 112; na ideologia ocidental, 132-42; invenção infantil do, 138-39; em tradições religosas tribais 152-62, 187-88; na sociedade medieval 196-98, 200

Evolução 18, 27, 54, 58, 70, 97, 128, 166, 178, 199, 210, 213, 221, 229-31, 238
Expressão 76-78, 96, 168-78

FABIAN, Johannes 10, 185, 238
Fala 97, 169-80
Família 57-59, 75, 79, 88-89, 95, 141, 148-49, 194
Fantasmas 60, 131, 150-51, 158, 161-62, 185, 189
Fascismo 129
Fatos 75, 170-71, 201, 220; naturais, 221, 225-26
Feitiçaria 147, 157, 189
Feudalismo (relativo a) 192, 196-97, 198; Vínculo feudal, 197
Fidelidade ao suserano [*Liege homage*] 197-98
Fief-rente 198
Força natural 97, 105, 123-26, 128-29, 134, 217
FREUD, Sigmund 65, 103, 134-35, 138, 151, 182, 201
FROBENIUS, Leo 231
Funcionalismo 218, 230-32

GEERTZ, Clifford 17, 113, 210, 228
GOLDENWEISER, Alexander 229
GRAEBNER, Fritz 231
Gramática 20, 23, 65, 94, 143, 168-69, 172-76, 178-79, 217, 225
Grupo corporado 232

HABERMAS, Jürgen 238
Habu (cerimônia) 17, 19, 84, 151, 185, 187, 189
HAYDN, Franz 106
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich 96, 230
HEISENBERG, Werner 135, 229
Hermenêutica 238
Histeria 132-33, 156, 158-61, 16
HOBBES, Thomas 230
Homem natural 206, 208-09, 214
Homem, como fenômeno 27-28, 75-76, 82, 205-06, 210-13
Homo erectus 210
Homo sapiens 210
Honra 153, 155, 197
Huli 155
Humanidade, 142-43, 151-56, 158, 160-61, 168, 205-07, 212-13, 214; imanente 142-43

Iatmul 154, 183-86
Id 128, 133-34, 151-52, 206
Ideologia 81, 106, 133, 166-67, 194-95, 208-09, 213, 215-18, 224
Impulso (Propensões) 90, 91, 99, 105, 108, 109, 132-34, 138, 140, 206, 210, 211, 215, 226; sexual, 90-91
Inato 18, 82-83, 87-88, 93, 95, 97-98, 101-02, 104, 117, 119, 123-26, 128-58, 161, 165, 167-68, 178-80, 191, 208-11, 213, 215-16, 218, 221-22, 224-26, 234
Incesto 65, 187, 188
Índios norte-americanos 63, 64, 171, 189
Individuação 127, 152, 159, 185, 200; "de protesto", 131
Indivíduo 89, 97, 206; criativo, 161
Instinto 99, 119, 132, 206-07
Inteligência 115, 135, 209, 210
Intenção 39-40, 86-92, 97-100, 112, 132, 138, 144, 145, 180, 187, 202, 211
Invenção: do antropólogo, 31-46, 53, 61-62, 67, 75-76, 82-83, 216-17, 229; cultura como "muleta" na, 36, 83; do artista, 40-45; tecnológica, 55-58, 102-03, 105, 109, 114-15; modos da, 61-62; do passado, 63, 75; tema da representação, 65-66; uso da palavra, 77; inovação como, 77, 80, 83, 116-17; de contextos, 83; metáfora como, 83-84; como articuladora do convencional e não-convencional, 84-99, 103-05; controlada, 94-94; necessidade da, 94-107; e mascaramento, 94; como oposta a convenção, 94-104, 118, 132, 135-42, 144-45, 159-68, 181; como "compositora", 97; da cultura norte-americana, 106, 215-16; na propaganda, 112; da natureza, tempo e incidente, 106, 215-16; como "meramente" simbólica, 128; como "eu natural", 135; como reino de ação, 143-51; disfarçada como progresso, 166; da sociedade, 166, 168, 180-93, 202; do mundo, 169-72, 178-79; da linguagem, 169-72, 178-79; na fala, 177; modo dialético de, 182-88, 193; na evolução humana, 210, 213; da realidade, 218-19; e crença, 220; e auto-consciência, 227; e paradigmas, 230-31; resolução da, em polos artificiais, 232; ocultamento da, 236-38; consciência da; humanidade da, 237-38.
Ishi 63-64

JAKOBSON, Roman 191
Jamaa 185
Jazz 145
Jogo 39, 62, 100, 103, 105, 117, 128, 132, 138, 155, 219-20, 223, 233, 235
Jornalismo 107-08, 116, 177, 201
JOSHUA DE NAZARÉ 71

KANT, Immanuel 22, 23, 230
KROEBER, Alfred 225, 229, 231, 234
KROEBER, Theodora 63
KUHN, Thomas 13, 230
Kulturkreislehre 231

Lago Tebera 148
LANDTMAN, Gunnar 159
LAWRENCE, Peter 69, 70
LEACH, Edmund R. 226-28
LÊNIN, Vladimir 23
LÉVI-STRAUSS, Claude 17, 96, 183, 191, 219, 226-32, 234
LÉVY-BRUHL, Lucien 183
Léxico 65, 174
Linguagem 81, 91, 107, 111, 142, 152, 154, 168-81, 213, 222-24
"Linguigem" 23, 178-81
Linguística 53, 77, 146, 173, 175, 177-80
LOCKE, John 54, 206
Lógica 13, 45, 64-65, 96, 182-83, 220; linear, 96, 182
Luto 147, 150-151

Mach, Ernst 229
Magia, 60, 71, 107, 109-11, 113-14, 116, 144-47, 152, 158, 179; efeitos descritos, 110; palavra mágica (encantamento), 169
MALINOWSKI, Bronislaw 218, 230-31
Mana 159
Mascaramento 87-94, 98, 105, 118, 123, 128, 133-34, 148, 159, 180, 194, 202, 209, 215, 219-21, 224, 226, 234-35 convencional 95; desmascaramento, 94, 101, 147, 229
Mediação 65, 181-82, 191-95, 200-02, 211; uso da palavra, 182
Medieval (período), 196-98, imaginação do, 200
Meio ambiente 106, 115, 129-31, 178, 217-18
Melanésios 59, 68-70, 160
Metades 184-85
Metáfora 17, 19, 21, 54, 63- 66, 83- 85, 128, 169-70, 213, 219, 228; uso da palavra, 84
Metodologia 170, 194, 216, 221-24, 228, 234, 238
Mídia de massa 107, 112, 194
Minorias 129, 192, 201
Missionário, trabalho 50, 146
Missionários 35, 50, 52; linguistas, 50
Mito 153, 181, 219-20, 227
Moralidade 17, 42, 67, 69, 82, 87- 90, 94, 106, 119, 127-29, 135-36, 139, 144-45, 150, 152-62, 168, 170, 200, 205, 208-09, 214

MORGAN, Lewis H. 64, 225, 230-31
MORGENSTERN, Christian 181
Motivação 76, 83-84, 87-107, 125-27, 132, 143-45, 147, 149-52, 161, 181-83, 186, 188, 215-16; efeitos descritos 89-90, 92-93, 98-99; como objetificação do controle 89-90, 92-93, 98-99, 186-87; e compulsão, 92-93, 116-17, 128, 133, 135-41; como "inércia" convencional, 99; emergindo da relativização, 99-107; aprendizado da, 100; e histeria; 133; como id, 133, 151-52; como alma, 152-53, 159-62; e linguagem, 177-79; de invenção cíclica, 189-90, 195, 198-99
Movimentos milenaristas 67
MOZART, Wolfgang Amadeus 23, 106, 113
MUNN, Nancy 86
Museu 15, 55, 60-64, 70, 202
Mu'tazila 9, 238

Natureza 93, 98, 105, 108, 113, 115, 119, 123-29, 131, 134, 144-45, 191-92, 194, 202, 205-07, 211, 213-28, 238-39
Naven, cerimônia do 18, 184-85
Neurose 132-33, 136-40, 156, 158, 167, 201
NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm 141, 238
Nomes 146-48, 152
Normas 82, 143, 217
Norte-americanos (Índios) 171, 189
Notícias 108, 112, 116, 118, 233
Nova Guiné 49, 60, 67, 69-70, 94, 118, 155, 159, 183, 187, 189

Objetificação 35, 61, 86, 88-94, 98, 103-04, 111, 115, 124-25, 127-28, 132-33, 135, 145, 153, 157, 167, 169-70, 173, 176-80, 196, 215, 220, 222-24, 228-29; do controle, 90; e convenção, 92-93; na fala, 168-70, 176-80; da sociedade, 196; uso do termo, 86; usado para negar a si mesma, 224
Objetivar 86
Objetividade: absoluta, 28, 29; relativa, 28-29, 36, 46

Papéis sexuais 60, 89, 91, 103, 148-49, 185
Papua de Kiwai 159
Paradigmas 230-31
Paradigmático 78, 191
Paradoxo 10, 62, 67, 128, 145, 182
Paranoia 167
Parentesco 64-65, 79, 105, 110, 133, 143-144, 147, 149-50, 161, 187, 222, 225-26, 231; relações jocosas, de evitação e de respeito no, 148, 152; natural, 226
Pecado 150, 155-56, 158, 161, 198
Performance (e desempenho) 144-46, 178-80, 187, 213, 215-16
Personalidade 18, 30, 54, 91, 103, 130, 133, 135-42, 151, 156, 158, 178, 201, 206, 212; criativa, 140-42
Pessoa 165
Pintura flamenga 42-45
Poder 124-25, 144-45, 147-48, 151-52, 156-62, 186-90, 192, 195, 197, 207-08, 211, 214-15; efeitos descritos, 144-45
Políticos 118, 129, 155, 194, 201
Poluição 119, 155-56, 217
Polinésia 159
Possessão 156-57, 160-62
Povos tribais 60, 62, 64-65, 67, 69, 76, 98, 104, 109, 127, 144, 146, 148-50, 154, 159, 167-68, 170-71, 184-88
Pragmática 83
Previsão (adivinhação) 118, 123-28, 143
Primitivos 53, 63, 146, 183, 166, 202, 210
Produção 50, 53, 59, 60, 67-69, 76, 110, 130, 134
Profano 43, 188, 191
Progresso 54, 93, 116, 166, 195, 206, 210, 214, 221
Propaganda 16, 102, 107-19, 131-32, 134-37, 145, 168, 194, 201, 215-17; efeitos descritos, 109-10
Psicanálise 35, 201

Racionalismo 28, 96, 150, 170-71, 181-83, 193-95, 200-01, 205, 220-21, 228, 236
RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald 226, 230
"Realidade" 22-23, 40, 42, 46, 76, 83, 105, 108, 123, 126, 128, 147, 149, 170, 195, 202, 215-21, 223-24, 226-27, 234, 236-37
Reciprocidade 33, 149, 150, 154, 182, 193, 231-33
REDFIELD, Robert 231
Reforma 192, 218
Regras 75, 81, 83, 89, 91, 128, 139, 168-79, 214, 216-17, 225
Relação 88, 133, 186, 187-95, 218; de poder, 195; de parentesco, 79, 105, 143, 150
Relacionamento 32-33, 51, 99-100, 105, 148; (in)apropriação do, 150-51; jocosas, de evitação e de respeito no, 148, 152
Relatividade contextual 124; da linguagem, 174, 177-80; na física, 229; cultural, 10, 14, 15, 29, 220, 229, 235
Relativização 86, 98-104, 106-07, 115, 117, 119, 127, 129, 131-33, 136, 142, 150-51, 153, 156, 158-59, 167-68, 180, 191, 196, 198, 229, 234-36
Religião 42-43, 70-71, 79, 104, 107-08, 116, 134, 144, 186, 194-99; popular, 107, 194; revivalismo 116
Rembrandt van Rijn 45, 142
Representação em tradições diferenciantes 151, 158
Responsabilidade 19, 67, 102, 128-29, 137-40, 146
Revolução Americana 200
Revolução Francesa 200, 221
RIESMAN, David 201
RILKE, Rainer Maria 129-30, 212
Ritual 102, 136-37, 151, 153, 158-59, 160, 168, 184, 186-89; neurótico, 137
RIVERS, William H.R. 225
ROUSSEAU, Jean-Jacques 54, 206, 221, 230
RUBENS, Peter Paul 45

Sagrado 16, 187-88, 191-92
SAPIR, Edward 175, 231, 234
SARTRE, Jean-Paul 24
SCHNEIDER, David M. 9, 18, 57, 133, 225, 228-29, 234
Scopes, julgamento de 199
Scutage 198
Semântica 62, 220-24
Semiótica 83-85
Sexualidade 154
SHAKESPEARE, William 44, 176
Show-business 116
Significado 36-37, 76-82, 111, 114, 140, 168-72, 193, 220; literalização do, 66-69; "primário", 79-80
Simbiose 212
Simbólico (elemento) 77-78, 83, 219
Simbolização 40, 166
Símbolos 65, 68-69, 83, 105, 184, 219; "meros", 128, 166, 217, 219-20
Sintagmáticos 77, 191
Sintaxe 169, 172-74
Sistema 19, 21, 37, 64, 81-82, 115, 124-25, 131, 173-75, 217, 228, 230-31
Sociedade ocidental 16, 24, 35, 68-69, 76, 137, 144, 160-61, 170, 185, 201-02, 221, 237
SPENGLER, Oswald 166, 194, 195, 231
STRAUSS, Richard 181
Subcultura 62, 107
Superego 133, 135, 151
Superorgânico 98, 229, 234

Tabu 65, 157, 186, 188
Tabuleiro *gerua* 185
Tautologia 80, 83, 214, 233
Tecnologia 55, 57, 67, 103, 105-06, 109, 111-13, 115, 123-25, 147, 178, 194, 210, 214, 221
Tempo 126-28, 134, 142-46,

Teor (na metáfora) 170
Teoria da descendência 232
Teoria dos conjuntos 78
Trabalho 49, 56, 57, 59
Trabalho de campo 30-31, 34-39, 41, 49-50, 52, 61, 67, 146, 201, 231, 238
Tradição 75, 94
TYLOR, Edward Burnett 63, 64, 229-31

Ursymbol 195
Usos retóricos 169, 174-75

Veículo (na metáfora), 170
Vergonha 136, 153-58, 160-61
VERMEER, Johannes 45, 142
Vida: significância ambígua da, 126-27; invenção disfarçada de vida, 134
Vocabulário 169, 174, 176
VOLTAIRE 238

Walbiri 86
WERNER, Oswald 77
WHITE, Leslie 218, 234
WYNNE-EDWARDS, Vero Copner 206
Xamãs 22, 35, 72, 143, 153, 160-61, 190, 193; norte-americano e siberiano, 161

Yali 69-72, 76, 93

ZORBA, o Grego 61

Sobre o autor

ROY WAGNER nasceu em Cleveland, Ohio, em 1938. Estudou astronomia, literatura inglesa e história entre 1957 e 1961 na Universidade de Harvard, recebendo um B. A. em História Medieval em 1961. Ingressou em seguida na pós-graduação em antropologia na Universidade de Chicago, orientado por David M. Schneider. Iniciou seu trabalho de campo entre os Daribi no monte Karimui, na Nova Guiné, no final de 1963, onde permaneceu até o começo de 1965. Em 1966 recebeu o título de PhD em antropologia, publicando um ano mais tarde a monografia *The Curse of Souw*, dedicada aos princípios daribi de definição de clã e aliança, e, em 1972, *Habu*, sobre a inovação de significado na religião daribi, resultado de mais uma estadia em campo, de julho de 1968 a maio de 1969.

A partir da etnografia daribi, Wagner desenvolveu uma teoria geral sobre a invenção de significado e sobre a noção de cultura, publicada em *A invenção da cultura* em 1975, obra que ganhou nova edição revista e ampliada em 1981. Entre 1979 e 1983, retomou a pesquisa de campo, dessa vez entre os Usen Barok, na província da Nova Irlanda, na Papua Nova Guiné, totalizando uma estadia de dez meses. Em 2000 voltou a visitar a área por mais um mês e meio.

Wagner foi professor na universidade de Southern Illinois (1966-68) e de Northwestern (1968-74). Em 1974, foi convidado a assumir a chefia do departamento de Antropologia da Universidade da Virginia, onde ensina até hoje. Deu conferências nas Universidades de Bergen, na Noruega, e Helsinki, na Finlândia, e na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris. Mora em Charlottesville, Virginia.

LIVROS

The Curse of Souw: Principles of Daribi Clan Definition and Alliance in New Guinea. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

The Invention of Culture. Chicago: University of Chicago Press, [1975] 1981.

Lethal Speech: Daribi Myth as Symbolic Obviation. Symbol. Myth and Ritual Series. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Symbols That Stand for Themselves. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Asiwinarong: Ethos, Image, and Social Power among the Usen Barok of New Ireland. Princeton: Princeton University Press, 1986.

Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring. Illinois: Northern Illinois University Press, 1989. [com Frederick H. Damon (eds.)]

An Anthropology of the Subject: Holographic Worldview in New Guinea and its Meaning and Significance for the World of Anthropology. Berkeley: University of California Press, 2001.

Coyote Anthropology. Lincoln: University of Nebraska Press, 2010.

ARTIGOS E ENSAIOS

"Marriage among the Daribi", in R. M. Glasse & M. J. Meggitt (eds.), *Pigs, Pearlshells, and Women: Marriage in the New Guinea Highlands; a symposium.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969.

"Pigs, Pearlshells, and Women". *American Anthropologist*, n. s., vol. 72, n. 3, jun., 1970.

"Daribi and Foraba Cross-Cousin Terminologies: A Structural Comparison". *Journal of Polynesian Society*, 79 (1).

"Pigs, Proteins, and People-Eaters". *American Anthropologist*, n. s., vol. 73, n. 1, feb., 1971. [com Stanley Walens]

"Mathematical Prediction of Polygyny Rates among the Daribi of Karimui Patrol Post, Territory of Papua and New Guinea". *Oceania*, XLII (3).

"Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition". *Man*, n. s., vol. 7, n. 4, 1972.

"Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?", in M. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology.* Nova York: D. Van Nostrand Company, 1974.

"Scientific and Indigenous Papuan Conceptualizations of the Innate: a Semiotic Critique of the Ecological Perspective", in T. Bayliss-Smith & R. G. Feachem (eds.). *Subsistence and Survival: Rural Ecology in the Pacific.* Londres: Academic Press, 1977.

"Speaking for Others: Power and Identity as Factors in Daribi Mediumistic Hysteria". *Journal de la Société des Océanistes, Folie, Possession et Chamanisme en Nouvelle-Guiné*, vol. 33, n. 56-57, 1977.

"Analogic Kinship: A Daribi Example". *American Ethnologist*, vol. 4, n. 4, 1977.

"Ideology and Theory: The Problem of Reification in Anthropology", in E. Schwimmer (ed.), *The Yearbook of Symbolic Anthropology.* Londres: C. Hurst and Company, 1978.

"The Talk of Koriki: A Daribi Contact Cult". *Social Research*, Beyond Charisma: Religious Movements as Discourse, Johannes Fabian (editor convidado), n. 46, 1979.

"Daribi Kinship", in E. A. Cook & D. O'Brien (eds.), *Blood and Semen: Kinship Systems of Highland New Guinea.* Studies in Pacific Ethnology Series. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980.

"Cultural Artifacts at Omara and Kistobu Caves, New Ireland". *Oral History*, 7 (8). Port Moresby: The Institute of Papua New Guinea Studies, 1980.

"The Ends of Innocence: Conception and Seduction among the Daribi of Karimui and the Barok of New Ireland". *Mankind*, 14 (1), 1983.

"Visible Ideas: Toward an Anthropology of Perceptive Values". *South Asian Anthropologist*, Special Issue Essays in Honour of Victor Turner, 4 (1), 1983.

"Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites". *Annual Review of Anthropology*, vol. 13, 1984.

"Figure-Ground Reversal among the Barok", in Louise Lincoln, *Assemblage of Spirits: Idea and Image in New Ireland.* Nova York: G. Braziller/Minneapolis Institute of Arts, 1987.

"Initiation as Experience", in L. L. Langness & Terence E. Hays (eds.), *Anthropology in the High Valleys: Essays on the New Guinea Highlands in Honor of Kenneth E. Read.* Novato: Chandler & Sharp Publishers, 1987.

"Visible Sociality: The Daribi Community", in J. F. Weiner (ed.), *Mountain Papuans.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988.

"Poetics and the Re-centering of Anthropology", in I. A. Brady (ed.). *Anthropological poetics*. Savage, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

"The Fractal Person", in M. Godelier & M. Strathern (eds.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge University Press, 1991.

"New Ireland is Shaped Like a Rifle and We Are at the Trigger: The Power of Digestion in Cultural Reproduction", in A. Biersack (ed.), *Clio in Oceania*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1991.

"Desperately Seeking Structures: or, The Futility of Form Without Content". *Anthropologica*, 32 (2), 1991. [com Margaret Holmes Williamson]

"The Imagery Keeps its Scale: An Obviation Model of the Yafar Yangis", in B. Juillerat (ed.), *Shooting the Sun, Ritual and Meaning in West Sepik*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1992.

"If You Have the Advertisement You Don't Need the Product", in D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of self-making*. Berkeley: University of California Press, 1994.

"Hazarding Intent: Why Sogo Left Hweabi", in L. Rosen (ed.), *Other Intentions: Cultural Contexts and the Attribution of Inner States*. Santa Fé: SAR Press, 1995.

"Fighting over Pigshit: A New Ireland Pragmatic". *Anthropology and Humanism Quarterly*, 20 (3), 1995.

"Mysteries of Origin: Early Traders and Heroes in the Trans-Fly", in P. Swadling & B. Laba (eds.), *Plumes from paradise: trade cycles in outer Southeast Asia and their impact on New Guinea and nearby islands until 1920*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1996.

"Environment and the Reproduction of Human Focality", in S. Bamford (ed.), *Identity, Nature and Culture: Sociality and Environment in Melanesia*. Special Issue 42 (3), *Social Analysis*, 1998.

"Condensed Mapping: Myth and the Folding of Space/Space and the Folding of Myth", in A. Rumsey & J. F. Weiner (eds.), *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, 2000.

"Our Very Own Cargo Cult". Special Issue A Critical Retrospective on Cargo Cult; Western Melanesia Intersections. *Oceania*, 70 (4), 2000.

"The Reprojective basis of Human Society: The 16th Edvard Westermarck Memorial Lecture". *Journal of the Finnish Anthropological Society*, 25 (1), 2000.

"Edith Turner: The Gender of Giftedness". *Anthropology and Humanism* (Special Edition), 26 (2), 2002.

"Lost Horizons at Karimui", in C. Sather & T. Kaartinen (eds.), *Studia Fennicae Anthropologica*. Helsinki: Finnish Literature Society, 2008.

RESENHAS, PREFÁCIOS E POSFÁCIOS

Resenha de Claude Lévi-Strauss, *As estruturas elementares do parentesco. The Journal of the Polynesian Society*, 79 (2), 1970.

"Forward" a Blenda J. Clay, *Pinikindu: Maternal Nurture, Paternal Substance*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

"The Theater of Fact and Its Critics", resenha de J. Clifford & J. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Anthropology. Anthropological Quarterly*, vol. 59, n. 2, Ethnographic Realities/Authorial Ambiguities, 1986.

"Afterword", in J. Mimica, *Intimations of Infinity. The mythopoeia of the Iqwaye counting system and number*. Oxford/Nova York: Berg, 1988.

© COSAC NAIFY, 2010
© THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1975
(EDIÇÃO REVISTA E AMPLIADA, 1981)

Coordenação Editorial
FLORENCIA FERRARI

Preparação
ALEXANDRE MORALES

Revisão
IRACEMA DULLEY e RAUL DREWNICK

Projeto gráfico da coleção
RAUL LOUREIRO

Capa
ELISA VON RANDOW

Composição
GUSTAVO MARCHETTI

Produção gráfica
ALINE VALLI

Ilustração da capa
JOSÉ DAMASCENO
Organograma, 2000; carimbo sobre papel (68 x 98 cm)
Foto: Vicente de Mello

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Wagner, Roy
A invenção da cultura / Roy Wagner
tradução Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales
São Paulo: Cosac Naify, 2010
Título original: *The Invention of Culture*

Bibliografia
ISBN 978-85-7503-921-2

1. Antropologia 2. Cultura 3. Simbolismo I. Título.

10-05722 CDD-306.4

Índices para catálogo sistemático:
1. Cultura: Sociologia 306.4

COSAC NAIFY
Rua General Jardim, 770, 2º andar
01223-010 São Paulo SP
Tel [55 11] 3218 1444
www.cosacnaify.com.br

Atendimento ao professor [55 11] 3218 1473

COLEÇÃO ENSAIOS

1. Eduardo Viveiros de Castro *A inconstância da alma selvagem*
2. Davi Arrigucci Jr. *Coração partido: uma análise da poesia reflexiva de Drummond*
3. Maurice Merleau-Ponty *A prosa do mundo*
4. Marcel Mauss *Sociologia e antropologia*
5. Pierre Clastres *A sociedade contra o Estado*
6. Ismail Xavier *O olhar e a cena*
7. Pierre Clastres *Arqueologia da violência*
8. Maurice Merleau-Ponty *O olho e o espírito*
9. Franklin de Mattos *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*
10. Antonio Arnoni Prado *Trincheira, palco e letras*
11. Eunice Ribeiro Durham *A dinâmica da cultura: ensaios de antropologia*
12. Otília Beatriz Fiori Arantes *Mário Pedrosa: itinerário crítico*
13. Eduardo Escorel *Adivinhadores de água*
14. Ronaldo Brito *Experiência crítica*
15. Fernando A. Novais *Aproximações: estudos de história e historiografia*
16. Jean-Paul Sartre *Situações I: crítica literária*
17. Alcides Villaça *Passos de Drummond*
18. Gérard Lebrun *A filosofia e sua história*
19. Lúcia Nagib *A utopia no cinema brasileiro: matrizes, nostalgia, distopias*
20. Alfonso Berardinelli *Da poesia à prosa*
21. Ismail Xavier *Sertão Mar: Glauber Rocha e a estética da fome*
22. Marthe Robert *Romance das origens, origens do romance*
23. Leopoldo Waizbort *A passagem do três ao um: crítica literária, sociologia, filologia*
24. Michael Hamburger *A verdade da poesia*
25. Bento Prado Jr. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*
26. Claude Lévi-Strauss *Antropologia estrutural*
27. Manuela Carneiro da Cunha *Cultura com aspas e outros ensaios*
28. Jorge de Almeida e Wolfgang Bader (orgs.) *Pensamento alemão no século XX - I*